

BAZIYIXIANGYUZHUXUESIWEI

B221.5
H188

八字易象

与

哲学思维



20029341

中国社会科学出版社

——如果当年我们的先人能够从《易经》的卦象中发掘出中国哲学和文化的源头，为什么今天我们不能从八字易象中找到一点对于现代哲学和文化的借鉴意义呢？

绪 论

康德曾经有个被后人广泛接受的看法，就是我们认识任何事物，都是以人类已有的概念范畴，即所谓“先验统觉”去整理感觉材料的结果。如果没有这个“先验统觉”，认识是不可能的。康德不知道，在遥远的东方，还有一种不需要概念范畴但也同样能达到对事物的认识的思维方法，这就是中国“象”的思维方法。如果套用康德的说法，那么我们可以说，古代中国人对任何事物的认识，都是“象”与感觉材料结合的结果。中国人依据这种“象”的思维方法，不仅建立了古代的医学、天文、地理、军事、管理等等一系列具体科学，而且也建立了中国古代的形而上学。

用王夫之的话来说，就是“万物皆有固然之用，万事皆有当然之则，所谓‘理’也。”（《四书训义·卷八》）这个理是“于象数而得理”。“在天而为象，在物而有数，在人心而为理。”（《思问录·内篇》）这个象就是阴阳五行之象。

阴阳五行之象有很多。例如八卦之象、五行之象、太极图象、河图洛书之象，以及邵雍等人围绕《周易》搞出来的各式各样的象。八字易象也是其中一个象。

西方哲学对中国“象”的哲学思维可以说是一无所知。黑格尔是少数的几个注意到中国哲学的意义的西方人之一，但他也不懂得《周易》所代表的“象”的思维方式的意義。他把《周易》的卦象也看作“抽象的思想和纯粹的范畴”。因此他在《哲学史讲演录》中提到《周易》时满是不屑的口气，说：“他们（指《周易》时代的中国人——引者）也达到了对于纯粹思想的认识，但并不深入，只停留在最浅薄的思想里面。这些规定诚然也是具体的，但是这种具体没有概念化，没有被思辨地思考，而只是从通常的观念中取来，按照直观的形式和通常的感觉的形式表现出来的。因此在这一套具体的原则中，找不到对于自然力量或精神力量有意义的认识。”^①

黑格尔之看不起《周易》是可以理解的。因为他是以理性的角度、“存在者”的眼光看《周易》之象。如果只是这样看，象当然是没有什么价值的。以一阴一阳两个爻表示事物的两个组成部分或者是将事物归类，这种朴素的辩证法不过是赫拉克利特时代的思维水平。它确实只是“直观的”、“感觉的”。但实际上对“象”不能简单地这样看。

中国古代的象有三层意思：一是指自然界的存在物，二是指人们对自然界的反映。这两者的意义人们都已经注意到了。但还有第三层意思，就是指事物存在的“势”。也就是“存在者”的“存在”。“象”并非只是对于事物的一般的“是”什么的认识，而且还是对于“存在”的领悟，是“本质直观”。这点是人们一直没有注意的。因为这要以胡塞尔以后的西方哲学的眼光才能看

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，商务印书馆版1983年版，第120—121页。需要指出的是，现在仍有一些研究者以为黑格尔讲《易经》“是有绝对权威的”，是对《周易》的称赞，因此常常引用这句话表示西方人之重视《周易》。其实，联系上下文，黑格尔此话只是以《周易》对中国人而言的，实际上是带有嘲笑中国人浅薄的意味。

出来。其实，“象”的思维方式的真正意义即在于此。

我认为研究八字易象有两个意义。首先，它作为一种社会意识，存在于中国社会达千年之久，即使现在，也还相当广泛地存在于中国城乡，影响中国人的思想和行为。单是这样一种社会意识存在的本身，就是有其研究价值的。这是一。这一点，前贤已多有述及。其次，更重要的是，它作为一种象的思维方式所具有的哲学意义。这也正是本书所要论述的中心内容。而这点，国内“学术”界鲜有涉及者。

哲学是研究人与外部世界关系的学说。人与外部世界是个什么关系呢？一开始，人们认为是服从的关系，所以最早的哲学是“自然哲学”，研究的是外部世界的规律（本质）；后来把人与外部世界的关系看作是认识、整理的关系，所以研究的是认识的规律（本质）；现在认为人与外部世界的关系是一种构成关系，你中有我，我中有你，因此哲学研究生存、实践、语言。马克思主义哲学认为，在这些关系中，实践关系是最基本的。那么，在实践中，人与外部世界又形成什么关系呢？

我认为，人与外部世界在实践基础上形成系统关系。即人与他所改造的对象构成一个系统。这个系统是以人为主体的、为价值中心建立的。它是一个开放的，不断与环境进行物质、能量和信息交换的系统。人与这个系统中的其他要素即主体与客体，构成四种关系：生我、克我、我生、我克。不管是人与自然的关系、个人与一个组织（如企业）、个人与社会，以至于一个组织与社会、一个国家与其他国家的关系，只要是主体与客体，都可以用这样一个模式来表示。而这正是八字的“象”给我们提供的模型。八字易象，是一个最大限度地概括了人与外部世界系统关系的模型。这个“象”，源于《周易》，又高于《周易》。术士们在长期的推算命运过程中形成的对八字的研究，实际上体现了这个系统的运行模式和思维方式。所以，研究八字易象及其方法，

对我们深入了解人与外部世界的实践关系所构成的系统，是很有益处的。这也就是八字易象的哲学主要意义所在。

为了说明这个问题，有必要在这里简单地回顾一下哲学发展的历程和所面临的问题。

一、哲学及其历史发展

哲学，又称形而上学。或者说，形而上学是哲学的核心问题。只有回答了形而上学问题才可能接下来回答诸如人的问题、自由与必然的问题、价值问题等等。那么，什么是形而上学呢？

中西方哲学对这个问题的回答各不相同。西方哲学认为形而上学就是关于“存在（是）”的学说。中国哲学认为形而上学就是关于“道”的学说。《周易·系辞》说：“形而上者谓之道。”其实，“是”从其本质意义上也是“道”。那么，道是什么？我认为道就是必然性。这个必然性，在自然界和社会历史领域，我们叫它规律性，在人身上，我们叫它命运。它是客观的，不以人的意志为转移的。具体科学研究具体领域的必然性，哲学研究整个世界，即自然、社会和思维过程中的必然性。这是从古至今哲学皆同的。可以说所有的哲学都是围绕这个问题展开的。

恩格斯说，哲学的基本问题是思维和存在的关系问题。这个问题包括两个方面，第一个方面，思维和存在何者为第一性；第二个方面，思维能否认识存在，即思维和存在是否具有同一性的问题。亚里士多德说，哲学就是寻找世界最后的原因的学问。罗素说，哲学是“人类对于那些迄今仍为确切的知识所不能肯定的事物的思考；……是诉之于人类的理性而不是诉之于权威的。”^① 英国当代哲学家艾耶尔认为，哲学的基本问题就是：“我们是否并且在何种程度上有可能不依赖事物与我们的关系而按照

^① 罗素：《西方哲学史》（上卷），商务印书馆1982年版，第11页。

事物的本来面目描述事物。”^① 我认为，如果把这些观点都归纳一下，从必然性的角度再把它具体化一下，我们可以把哲学的核心问题分成以下几个方面：

1. 是不是存在这样的必然性？
2. 这个必然性是什么样的？
3. 如果有这样的必然性，我们能不能认识它？
4. 如果我们认识它，我们的语言能不能正确的表述它？

因此，本体论问题与方法论是一致的。有什么样的本体论，就有什么样的方法论。如果认为本体是形而上学的（在这里是与辩证法对立的意义上说），那么方法论也必然是形而上学的，如果认为本体是矛盾的、辩证的，那么方法论也就必然是辩证法。如果认为本体是系统的，那么系统论系统方法才有立足之地。

就第一个方面来说，中西方哲学基本上都承认世界有必然性。古希腊哲学最早关于俄狄浦斯的个人命运的神话就鲜明地体现了必然性对于个人生存的意义。这个命运（必然性）是不以人的意志为转移的，人越是逃避它，越是跟着它走。或者说，人逃避命运的行为本身恰恰是命运的体现。所以，古希腊德尔斐神庙上刻着一句著名的话：“认识你自己。”认识自己也就是认识命运，认识必然性。尽管也有人认为万事万物的存在和运转都是以“我”的意志为转移，或者万物都仅仅是偶然的的存在，不过就绝大部分哲学家来说，都承认万事万物是有其必然性的，问题仅仅在于我们能不能认识它。

第二个方面，这个必然性是什么样的？实际上也就是世界的本质问题。它是决定的还是概率的？是线性的还是非线性的？是一分为二，还是一分为多的？一直到 20 世纪以前，几乎所有的

^① 艾耶尔：《二十世纪哲学》，上海译文出版社 1987 年版，第 7 页。

承认有必然性的哲学家都认为世界的必然性（本质）是线性的、决定的。从老子的“道生一，一生二，二生三，三生万物”，到古希腊哲学的赫拉克利特以“相反相成”、“对立统一”的逻各斯为万物的本原，亚里士多德以“形式因”为事物发展的目的和动力，再到黑格尔以“纯存在”为开端，通过“有”与“无”的对立统一产生万物，等等，无不透出线性的、决定的、一分为二的思想。到马克思主义哲学的唯物辩证法，以对立统一、质量互变、否定之否定三大规律概括自然、社会和人类思维领域，又以对立统一规律为核心，更是把这种思想推到了登峰造极的地步。

但是，进入 20 世纪以后，自然科学的几次大的进步，例如相对论、量子力学，尤其是系统论和非线性科学的出现，基本上否定了传统关于世界本质，也就是必然性和规律性的看法，像耗散结构理论等，还提出了事物内部结构（非平衡态）与外部环境（负熵输入）之间的关系问题。现在，在 20 世纪科学成就基础上建立起来的世界图景告诉我们，世界是一分为多的、非决定的（概率论）、非线性的。对这个新的世界图景进行哲学概括，并把它推广到价值论、人学、自由与必然、认识论等领域，是现在的系统哲学正在进行的工作。

第三个方面，我们是否正确地认识了这个必然性？牵涉的是人与世界的关系问题，也可以说是认识论问题。在古希腊，是把形式逻辑作为认识世界的唯一正确的方法。例如同一律、矛盾律，等等。认为依靠它们便可以找到世界最后的、最根本的原因，从而掌握必然性，掌握世界的奥秘。但后来人们发现，这个方法是以直观有限事物的方法去认识无限，只能得出宗教神学的结论，使哲学成为神学的婢女。于是，从笛卡尔开始，人们把认识的立足点移到了人自身的理性，认为只有思辨的理性才能认识无限。感性直观的方法是不中用的。但康德后来指出，理性的方

法也不能认识无限，它会导致二律背反。黑格尔认为，无限本身就包含着矛盾，这个必然性、无限就是理性自身。他主张用辩证的方法来认识必然性。到了马克思、海德格尔，他们认为，传统哲学的思维方法都是以主客分离为前提的，但主客不能简单地分开。哲学要认识的无限，其根源仍在于人自身，在于人的日常生活世界。应该以对人的生活世界、现实世界的探索来代替对纯粹形而上学的探索。因为人周围的现实世界本来就是人的活动的产物，主观与客观、自由与必然、无限与有限的矛盾对立本来就是在人的实践活动中产生的。于是，对客观事物必然性的认识转变为对人与世界相互作用关系的认识。传统哲学是以主客体的分离作为认识的基础的，但是，马克思告诉我们，在我们认识的世界中，已经包含着人的实践活动了。海德格尔告诉我们，在我们认识世界以前，我们已经“在”世界之中，世界已经“为我”而存在了。

现在，在哲学界，再有人提那种“离开人的活动”单纯地研究事物的必然性，几乎已经是不可能的了。随着人类改造自然活动的深入，人与环境关系问题的日益严重性，人们越来越认识到，人是客观世界的一部分，客观世界也是人的一个部分。

第四个方面，我们是否能以语言正确地表达我们对世界的认识？这个问题以前几乎不成为问题。这个问题是随着 20 世纪哲学的“语言学转向”提出的。也正是在这个问题上，体现出八字易象的象的思维方式的意义来。

人都是以语言来表达思想的，很少有人想过语言还有能不能表达思想的一面。斯大林当年写《马克思主义与语言学问题》，认为思想是内容，语言是形式。两者是一体的。这个观点一直到现在的哲学教科书中仍然存在。这个观点是源远流长、根深蒂固的：语言不仅表达思想，也能正确反映事物。早在古希腊时期，巴门尼德就提出“能思维的与能存在的是同一的”命题。认为，

凡是存在的，都是能被思维表述的，不能被思维表述的，也都是不存在的，或者就算是存在也不过是转瞬即逝、没有什么价值的。而哲学思维，是以“是”为中心来成立的，是一种由概念、判断、推理组成的逻辑思维过程。这就是“逻各斯”。它既是思维的形式，也被看作是事物发展的必然性。这也就是后来黑格尔所谓“历史与逻辑的一致，本体论与认识论的一致”。直到 20 世纪，这个观点几乎没有遇到什么挑战。

在这方面中国人更敏感一些。从老子开始，中国人就认识到语言在表述形而上学方面的局限性。“道”是不可言说的，《周易·系辞》说，书不尽言，言不尽意。故圣人立象以尽意。这“意”就是对“道”的认识。语言不能完全表达思想，怎么办呢，古人就画一个图象，通过对图象的领悟，人们应该可以猜得到一些语言不能表达的弦外之音，言外之意。关于言不尽意这个思想，后来在禅宗那里更是得到了充分的发挥。禅宗谈“第一性”也就是形而上学问题时，说了一大堆，只是为了告诉人那“不是”什么，至于那“是”什么，是不能说的，但在这不能说当中，人们也可以想到一点那“是”什么。这个方法被后人叫做“形而上学负的方法”。

语言表述形而上学也经历了几个阶段。大致说来，有形式逻辑阶段、思辨阶段、辩证法阶段、现象学阶段，等等。大概在 19 世纪末 20 世纪初，随着心理学研究的深入，人们发现人类意识中非理性的一面。西方哲学也开始意识到语言逻辑所不能表达的人的思想的问题（这里的思想包括无意识和潜意识）。还有人的表达的与他们所想是不是一回事，语言是不是对应客观实在等等，出现了“语言是存在之家”，“人是符号（语言）的动物”等等一系列说法，这就形成了现代哲学一次波澜壮阔的转向——语言学转向。参加这次转向运动的，不仅有公认的分析哲学家、语言哲学家，如弗雷格、罗素、维特根斯坦等人，而且海

德格尔、伽达默尔、德里达等人也在其中。当然着眼点不一样：前者的着眼点是“说可说”，后者的着眼点是“说不可说”。

在这次转向运动中，哲学家们几乎是众口一词地否认了传统哲学对语言的看法，认为以概念、判断和推理组成的抽象思维并不能表达事物真实的存在（本质）和人的思想。而维特根斯坦后来甚至说，语言表达的根本就不是客观事物，它表达的只是人们的游戏，人们在游戏中遵守规则，所以使用语言。语言之间只有“家族相似”而无实质相同。世界上有很多重要的问题如价值、美、自由等等是无法用语言来表述的，说了也是白说。

但是，说了白说也得说，否则人们用什么来表达思想呢？就连维特根斯坦本人，尽管他宣称语言不能表达事物本质，他也不得不使用语言来发表他对哲学“本质”的观点。哲学就是这样，自己否定自己。尼采称自己否定了形而上学，可是海德格尔说他就是个形而上学家，而海德格尔本人也被后来的德里达说成是形而上学家。看来这个否定行列还得延伸下去。这是因为哲学家不得不用语言来表示他们对语言意义的否定。这就像那条想要咬到自己尾巴的猫。所以有后现代主义者主张，根本就不能用语言，根本就不存在哲学。

到了这里，可以说以语言为中心的西方哲学方法已经走入了死胡同，八字易象的“象”的思维方法的意义也才凸显出来。

二、术数的哲学意义

术数，指的是中国古代以阴阳五行思想去解释和推算社会与人生命运、人事变化的一种活动，术数这个概念最早出于《汉书·艺文志》，后世沿用。术数多以《周易》为名。

关于术数，清代《四库全书》的编纂者纪晓岚的一段话是

值得注意的。他说：

术数之兴，多在秦汉以后。要其旨，不出乎阴阳五行，生克制化。实皆易之支派，傅以杂说耳。……中惟数学一家，为易外别传，不切事而犹近理。其余则皆百伪一真，递相煽动，必谓古无是论，亦无是理，固儒者之迂谈；必谓今之术士能得其传，亦世俗之惑志，徒以冀福畏祸，今古同情。趋避之念一萌，方技者流各乘其隙以中之。故悠谬之谈，弥变弥伙耳。然众志所趋，虽圣人有所弗能禁。其可通者存其理，其不可通者姑存其说可也。（《四库全书·易类小序》）

其中有几个观点在中国思想史上是具有一定代表性，也是说得很正确的：

1. 术数的基本思想是阴阳五行，通过对阴阳五行之间生克制化关系的分析来推断命运；
2. 这种基本思想来自于《周易》；
3. 大部分术数都是骗人的，即所谓“百伪一真”。但其存在，也有一定的社会原因。

这段话的缺点在于没有指出术数在中国文化和思想史上是否有什么意义。长期以来，知识阶层一直看不起术数活动。近代西方科学和文化传入以来，由于术数被认定为“迷信活动”，其对中国哲学文化思想的影响几乎是被完全忽略了。研究《周易》者，千方百计要撇清《周易》跟术数的关系，强调占筮只是《周易》的“外表”，《周易》与术数的关系“只是外在的关系”。术数是“借用了《周易》的名义”。至于对其他术数的研究，则一概被冠之以“封建迷信”。只是在近来，学术界对术数、方术等神秘文化在中国文化史上的影响才开始渐渐有所认识。

术数与其他神秘文化的不同。一是术数与“卜”不同。一般的研究对此往往不加区别。但我认为两者是不同的。其区别在于：卜认为天是具有人格意志的神，是事奉和揣摩的对象。卜是以火灼龟甲探知“天意”的一种活动，“卜”为龟甲裂开时的象声词；而术数则认为天是由阴阳五行组成的“自然之天”，是研究对象。^① 术数就是通过特定的数字和象来分析天地万物（包括人）的阴阳五行之组成，以此了解自然和社会规律。卜产生于商代，东汉以后逐渐消亡；^② 而术数作为一种具有社会规模的活动，是西汉以后才兴起的。^③ 二是术数不同于巫术。其区别在于，术数多以《周易》为名，只负责对社会和人事变动的解释与预言，而巫术除了这个以外，还企图以超自然的力量干预社会和人物的变化。

我认为，作为一种具有广泛的群众基础和社会影响的社会意识，术数活动对中国思想和文化的影响是巨大而深远的。中国哲学的发展深受术数的影响，术数对中国哲学的影响无其他科学可比。这点与西方哲学不同。关于这个问题，我们只要想想《周易》的情况就可以了。术数活动并非中国独有。亚里士多德等人也从事过烦相学的研究。但以一本占筮之书作为整个哲学的开端，这只发生在中国。所以，术数对中国哲学的影响是值得深入研究的。

我认为，术数对中国哲学的影响体现在以下几个方面：

1. 术数是古代中国人认识世界的一种方式

在古代自然科学和社会科学都很不发达的情况下，人们要把握事物运动规律，预见事物的发展趋势，不得不主要借助于术

① 如果说在《易传》之前的《经》的占筮活动还不能这么说的话，那么，在《易传》把易作为“太极阴阳”之后，以《周易》名义的术数活动就是对“自然之天”的分析了。

② 见郭志城等著《中国术数概观：第一部分卜》。中国书籍出版社1991年版。

③ 见张明喜《神秘的命运密码》，上海三联书店1992年版。

数。因此，术数在古代也被作为一种经验的实证活动。明代的方以智把整个学术分为“质测”、“宰理”和“通几”三大类，其中“质测”是研究“物理”（事物规律）的。而术数就在“物理”之列，还排在首位：“考测天地之象，象数、律历、音声、医药之说，皆质之通者也，皆物理也。”（《通雅·文章薪火》）这“象数”指的就是术数。冯友兰先生对中国古代的术数在思想史上的作用曾有一个总的评价：

术数本身是以迷信为基础的，但是也往往是科学的起源。术数与科学有一个共同的愿望，就是以积极的态度解释自然。通过征服自然使之为人服务。术数在放弃了对于超自然力的信仰并且试图只用自然力解释宇宙的时候，就变成了科学。这些自然力是什么，其概念在最初可能很简单，很粗糙，可是在这些概念中却有科学的开端。^①

中西方哲学的起源是不同的。亚里士多德说，古希腊哲学起源于对天地万物的“惊异”，所以哲学是自由、闲情逸致的产物。古希腊人以数学、几何学作为思考、解释世界本原的基础；但中国哲学却并非自由和闲暇的产物。中国哲学产生于社会激烈动荡的年代，起源于对“天命”的思考与探索。从孔子开始就讲“命”，甚至说，“不知命，无以为君子。”（《论语·尧曰》）后来儒、道、释诸家，在这个问题是惊人的一致，几乎没有否定命的。对“命”的探索，是与对“道”的把握紧密相连的。人们通过“命”去理解、把握“道”；又通过对“道”的理解与把握去探索“命”。术数，作为自古以来人们预测命运的工具，理所当然地受到思想家们的重视，并且顺理成章地成为中国

^① 冯友兰：《中国哲学简史》，第157页。

哲学的一个重要基础，一个发展动力。

2. 术数为中国传统哲学提供了实证的根据

形而上者为道，形而下者为器。但道离不开器，器体现出道。人们是在对器的了解中认识、体会道的。离开了实证经验的支持，哲学就变成了无源之水，无本之木。关于阴阳五行思想的实证支持来自三个方面。一是天文、气象和农业生产等经验科学；二是中医、气功、针灸等；第三个方面就是术数，而且这个是相当重要的。这是因为术数所验证的范围更广泛也更重要。其他经验科学只能论证“自然之天”，唯有术数能论证“自然之天”与“道德之天”的合一。《易经》的八纯卦本来是八种自然物，是代表“天道”的，如何能成为“人道”，以达到“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”（《说卦传》）的“天人合一”呢？那就是以占筮来证明。

例如易占之中有一规矩，不合道德之事不占，占了也不灵；再如“三多凶，五多功，贵贱之等也”（《说卦传》），用占筮来说明“当位”、“不当位”乃天之理。这都证明了“天”的道德意味。《易经》本来就是一部占筮之书。在春秋时期，以《易经》占筮又被广泛地应用于政治和军事斗争。《左传》、《国语》中记载了大量《易经》术数占筮的实例，这对后来《周易》思想获得如此显赫的地位，应该说起了很大作用。汉以后的易学家多否认占筮对《周易》的始源性意义，认为“象出于意（义理）”故可“得意而忘象”（王弼《周易略例·明象》）近代易学家尚秉和先生力排此说，认为“解易不可离象，解象不可离筮”，就是看到了占筮对《周易》儒家思想之“义理”的作用。这个观点现在基本上得到了认同。

、再如，术数之一的相术，将手相定为九宫八卦，其乾坤二宫即分别代表父与母。如这两宫被乱纹冲破，便象征父母有难。这也是术数对《周易》思想的验证。宋代的人性二元论，认为人

性有天地之性和气质之性。天地之性为善，气质之性由于个人所禀之气不同而有善有恶。今人往往认为其玄想的成分太重，缺乏实证。其实它是有实证的，这个实证即是相术和八字推命术，二者均极看重人生所禀阴阳五行之气对个性的影响。所谓五行相对于五义（仁义礼智信），五行之气过与不及对人性的影响等等，都是在术数中广泛应用的。

至于五行相生相克，阴阳各具不同性质功能等等，无一例外地为各种术数活动所遵循。《周易》为各种术数活动提供理论依据，术数活动又在实践中反复地验证这些理论假说。所以说术数“皆《易》之支派”，也就是这个意思。《易传》中有大量关于占筮的方法、功用的论述。正是由于有术数活动作为其“实证”的基础，《系辞》中关于八卦产生的描述——“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业”——才被认为是天地宇宙生成过程的描述，《系辞》也才敢于宣称“《易》与天地准，故能弥纶天地之道，……范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”。

3. 术数以自己的活动促进了阴阳五行思想的发展

这点可以从阴阳与五行的关系演变中看出来。阴阳与五行思想从源头上说本为两种思想。功用上也各有不同。五行侧重于证明事物的组成要素，阴阳侧重于说明事物的变化动力与过程。《易经》一开始只是用阴爻和阳爻两个范畴来表示和判断自然界和社会人事的发展变化，它可以最大限度地概括说明万事万物的组成与变化，可以说达到了最大程度的抽象。但同时也带来一个问题，就是在占筮活动中可供参考的要素太少，这样就不得不使一个爻或一个卦象征众多的事物，这样做的结果就是未能照顾到各类事物性质的特殊性，包含的事物多了，当然就难以做到具体化。

又如卦辞和爻辞往往只能提供事物发展趋势的吉与凶两种可

能性，这对于测算政治和军事斗争尚可，对于测算日常生活中丰富多彩的事物，如天气、身体、求婚、求学、农业、生意等等，显然是不够用的。在很多情况下，解卦之人不得不借助于直觉、联想、日常经验、“外应”（把外界事物也作为卦象的组成部分）等等。导致一个相同的卦象往往可以得出截然不同的结论。这就使得术士本人和卜筮活动带上了神秘色彩，从而也殃及阴阳五行思想应有的理性性质。例如《系辞》就说：“神无方而易无体”，又说：“极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神。”并由此而感叹道：“知其变化之道者，其知神之所为乎？”认为能知晓“变化之道”的人不是一般的人，而是知道“神”的行为，跟“神”相近的人了。

显然，这种情况对阴阳五行、天人合一的思想的普及，对于人类实践活动本身的发展等等都是不利的，所以后来汉代孟喜、焦贛、京房等人就对卦象、数与自然界的的关系作了进一步深入的研究，如以卦象与季节相连而提出“卦气”、“月卦”，以天干地支代入八卦成为二十四方位之象，等等。其中作出较大贡献的是京房，他对《易经》六十四卦的筮法作了改进，世称纳甲之法。最主要的改进就是把五行代入六十四卦当中，将五行与阴阳相结合。又定出世爻、应爻，世爻为主事之人，应爻为他人。又根据其余各爻与世爻的五行生克关系，定出父母、子孙、官鬼、妻财，等等。这样对卦中要素和关系作了大幅度的增加，测算的方法纯以阴阳五行的生克制化为主，比较理性化。测算的结果更为多样化，满足了不同社会层次、不同生活方面的要求。之后，京房易成为以《易》占筮活动的主流。唐宋以后，以易占筮几乎都采用以五行代入卦中的方法，即“火珠林法”。传统以《易经》卦辞和爻辞判断吉凶的做法反而退居到次要地位。

京房占筮方法的改进使得阴阳与五行思想出现了进一步的结合。五行不再仅仅作为方位、季节，而是进一步作为事物本身的

组成部分。继京房易以后，唐代出现了以八字推命，也是以五行与阴阳结合。认为天地万物皆为阴阳五行所组成，唯人得五行之全，故为秀。再如相术早认为人秉阴阳五行之气，形成人与外人外形和内在命运、性格及道德品质的不同。在阴阳五行成为一种社会思潮、测算方法也更为理性的情况下，经过思想家们的概括、提炼，终于在宋代形成了理学的“二气五行”的本体论。

“五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝。”（《太极图说》）

周敦颐提出这个二气五行本体论之后，几乎没有遇到什么反对。个中原因，值得深思。阴阳与五行思想最终能结合到一起，我以为其主要的推动力仍在于社会实践的发展，其中术数起了很大作用。如果仅仅是个别哲学家思辨的结果，它是不能得到社会公认的。

4. 术数是中国古代阴阳五行哲学思想的基础

众所周知，中国哲学和文化的主干思想是阴阳五行学说。阴阳五行思想从何而来呢？它有三个来源：象、数、理。其中，象和数是基础，理是对象和数的解说。象有两种。一种是由符号组成。其中最典型的的就是《易经》六十四卦之象和《太极图》之象；另一种是由文字组成的象。在这里，文字给出的不是由概念、判断、推理组成的抽象逻辑思维，而是对万物生长运动的“象”的描绘。

例如《洪范》中关于五行性质和功能的描绘便是一个“象”：“水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穡。”

再如《内经》中对人体五脏、方位、味道等与五行之关系的描绘，也都是“象”，“东方生风，风生木，木生酸，酸生肝，……南方生热，热生火，火生苦，苦生心，……中央生湿，

湿生土，土生甘，甘生脾，……西方生燥，燥生金，金生辛，辛生肺，……北方生寒，寒生水，水生咸，咸生肾。”（《内经·阴阳应象大论篇第五》）

至于数，主要见于《河图》、《洛书》和宋代邵雍的著作。正是在对象、数的解说中产生了“理”，也即阴阳五行学说，并产生了古代中国人的自然观和社会历史观。

而象和数，主要的都是被运用于术数活动之中。卜筮、命、相、堪舆等，基本上都是运用象和数的思维方法。从史料记载、古代文学作品反映和现存的术数著作来看，在中国古代，术数被广泛地应用于从政治军事斗争到婚丧嫁娶、谋财求学等社会生活各个方面。可以说，古代中国人几乎人生的每一步，社会生活的每一个方面都能找到术数的影响。正是在这些为数众多的术数活动中，阴阳五行思想潜移默化地占据了人们的思维，成为中国古代社会上至帝王将相、达官贵人，下至平民百姓的公认的世界本原和普遍规律。

历史学家施宾格勒在其名著《西方的没落》中曾经说过，每一种文化的根基，都是一种关于世界的概念。它是这种文化所特有的。每个时代都有关于理解世界的一个基本的框架。笛卡尔曾经说过，近代科学像一棵大树，形而上学就是树根，其他科学就是树干和树枝。这个比喻很形象地说明了一个民族或一个时代的关于世界的概念（理解框架）对整个民族和时代思维的作用。有人把这个叫做“预设”或“依据”。中国文化之所以和欧洲文化不同，关键在于这个“预设”或“依据”不同。在一个共同的预设或依据中，人们的思想融合与观点交流便成为可能，否则便不可能。

这个依据和预设是形而上的，是不说出来或不好说的。“道可道，非常道。名可名，非常名。”（《老子·第一章》通行本）树干靠树根支撑，但树根却埋在地下，人们看不见它。即《周

易》里面说的是“百姓日用而不知”的东西。对于这个“依据”或“预设”的挑战，哲学上叫做“形而上学的革命”。它是要推翻整个民族的思维习惯的。明乎此，则就可以理解为什么哥白尼提出“日心说”来代替“地心说”要引起基督教那么大的恐慌，以至于宣扬日心说的布鲁诺要被活活烧死。树根是整棵大树的生命。对自己的“形而上学的预设”，任何一个民族、任何一个时代，都是以最大的热情和努力去维护它，论证它的。

阴阳五行思想，就是中华民族的“形而上学假设”。但是对这样一个作为民族的基本思维框架的东西，中国人自己对它的了解也是很有限的。阴阳五行，似乎什么都是，又似乎什么都不是。对于这样一个构成中国文化和哲学思想的基础的阴阳五行学说，历史上居然没有一本专著来阐述它！也就是说它基本上不是一个严密的理论体系！中国文化典籍浩如烟海，有讲修性的，有讲养心的，有讲治国平天下的，也有讲理工医农商学兵的，这些典籍多多少少都涉及一些阴阳五行思想，但唯独没有一本是专门讲阴阳五行理论的。

近代以来，随着中国接受了西方科学和文化思想，阴阳五行思想渐渐被人们所抛弃。梁启超认为，阴阳五行思想是中国两千年“迷信思想的大本营”。著名中国科学技术史研究者李约瑟先生认为，阴阳五行思想作为理解世界的框架，在中古时代尚算可以，至近代就太落伍了。这种观点几乎是几十年来中国哲学研究中得到一致公认的观点。张岱年先生讲，阴阳五行之气的概念，“五四时期许多人已不理解”，如陈独秀即认为它是神秘主义的东西。^①其实不是不理解，而是不屑于去理解，因为它已经被认为是毫无价值。

^① 张岱年：《释“天”、“道”、“气”、“理”、“则”》，载《中国哲学范畴集》，人民出版社1985年版，第409页。

为什么作为中国文化和哲学全部理论基础的阴阳五行学说竟然未看到一部著作呢？这是由中国文化和哲学思想的发展特点决定的。

众所周知，中国传统文化的一个重要特点是重实用不重玄虚，重经验不重思辨。反映到思想史上便是文史哲不分家，专门思辨性的哲学论著很少，大量的哲学思想分散在政治、经济、军事、医学、农学、手工、天文、地理、历史等具体学科的典籍中。其中阴阳五行思想的一个重要来源就是以《周易》和八字易象为代表的卜筮术数。

我们今人观古人著作，往往有一种奇怪的感觉，就是他们何以会对十分明显的理论漏洞、逻辑跳跃视而不见。例如董仲舒的“天人比附”、“天人相类”，产生了支撑中国几千年封建社会的“三纲五常”、“三从四德”，其理论的历史意义不可低估。但董仲舒仅仅从“天有四季，人有四肢”便得出“天人本为一体”；从“阴阳之道”，便得出“君臣夫妇父子之义”。而我们知道，假若仅仅从“天有四季，人有四肢”便可以推出“天人合一”，那么凡有四条腿的动物皆可以与天合一了。仅仅从“天有阴阳”是推不出“君臣夫妇父子之义”的。因为阴阳是自然规律，伦理道德是人类社会的行为准则，从逻辑上讲，前者是根本不可能推出后者的。所以张岱年先生等学者都一再指出，中国传统文化和哲学对“自然之理”与“当然之理”（伦理道德）之间的关系，是没有说清楚的。

没有讲清楚，是指典籍上没有讲清楚，不等于思想上不清楚。相反地，常常是思想上太清楚了，以为不说人家也知道，所以省略了不说，结果在时过境迁的人看起来，就“不清楚”了。形而上学是树根，树根往往是看不见的。每个时代、每个社会、每个民族，都有一些“理所当然”、“不言自明”、“众所周知”的东西。只有生活在那个环境中的人才能弄得明白。

进入 20 世纪以来，中国的社会生活已经发生了翻天覆地的变化。今人的生活环境与古人已几无相似之处。其中一个重要的区别就是，今天的知识分子对算命、占卜等基本上一窍不通，对这些古代流传下来的东西往往持一种不相信、怀疑和否定的态度。而古人对这些一般都很熟悉。汉代贾谊说过，古之圣贤，不在朝廷，必在卜医之中。孔子说过，一事之不知，孺子之耻。古代知识分子并不是仅仅会读圣贤之书，他们往往也熟悉卜、医、相等多种技艺，以便可以做到进则兼济天下，退则独善其身。附带地，他们对这些技艺中所蕴含的理论阴阳五行学说也就非常熟悉了。

神秘文化在中国社会具有深厚的群众基础，这点从古至今未有多大改变。学术界论中国文化，往往以儒家文化为传统文化的主干，好像中国人都是儒家君子。而我认为，假如我们把眼光从士大夫和书面文化典籍移开，放眼整个中国社会的民族精神，恐怕儒家文化的影响是很有限的，它的主要影响是在上层社会和士大夫阶层。古代中国社会，下层劳动人民百分之八十不识字，尤其是妇女，她们被剥夺了受教育的权利，许多下层妇女很可能连孔夫子为何人都搞不清楚，遑论什么思想影响。但是，她虽然没有读过四书五经，她所在的那个村镇的风水先生、阴阳先生和郎中先生她是不会不知道的。她一生中总有几次生病，总有几次人生大事比如婚、丧、嫁、娶、盖房子、生孩子，等等，需要她去这些先生那里求得帮助和指点。阴阳五行思想便是通过这些医、卜等活动，潜移默化地润进她的心里。母亲是孩子的第一个教师，也是终生的教师。阴阳五行思想通过母亲，又影响她的儿女，上至达官贵人，下至平民百姓。

大致说来，占卜、算命、医学、风水这些术数，就是构成阴阳五行理论的主要思想基础。

中国古代术数对哲学思想的影响，大概有过三次比较重大的

过程。一是战国时期对卜筮之书《易经》的解读，导致了中国哲学中最具本体论色彩的著作——《易传》的产生。二是西汉时期相术的广泛流行，导致了董仲舒“天人相副”哲学思维方式的出现。三是北宋时期八字易象的大行其道，帮助了理学“二气五行”本体论和人性二元论的产生。对八字易象对宋代理学的影响的研究，是本书的一个重要方面。

三、术数与八字

八字易象也是术数中的一种。它是以个人出生的年月日时的天干地支来推断人的命运的术数。产生于唐代，定型于宋朝，历经千余年的发展，在清代晚年（道光年间）方才最后完成。所以，在所有的术数中，它是产生最迟、成熟也最晚的一种术数。

八字易象在中国古代社会的影响是相当大的。即使在科学昌明的今天，八字易象在中国城乡人群中的影响力仍不可低估。

但是，与作为一种影响广泛的社会现象不相称的是，有关八字易象的研究却乏善可陈。改革开放之前就不用说了，20世纪80年代以来，大陆掀起一股“《周易》热”，气功、术数等也跟着热了一阵子，八字易象似乎也沾到了一点光，出版了一些这方面的专著。另外，还整理、注释出版了一批古代八字术的著作，如《李虚中命书》、《渊海子平》、《三命通会》、《神峰通考》、《滴天髓》、《子平真论（评注）》、《命理约言》等等。还有些介绍古代术数思想的著作中，八字术也占有一个重要位置，如《神秘的命运密码》（张明喜著）。这些书籍起到了对八字易象基本思想和方法的介绍的作用，笔者从中也获益匪浅。但总的说来，偏重于介绍，对其中思想内涵的发掘很少，大多只是在介绍古代术数的书籍中占有一个部分而已。

八字易象的研究所以长期遭受学术界的冷落，有几个原因：

一是它被认为是骗人的封建迷信活动，其基本思想是唯心主

义、形而上学、有神论、宿命论的，没有什么学术价值，所以没有学者会去认真地对待它。纪晓岚说术数“百伪一真”，这个说法得到了绝大多数人的赞同。

二是它被认为是《周易》卜筮的一个支派。不过是《周易》被应用于又一种卜筮活动而已。所以研究《周易》者也不重视它。

由于第一个原因，所以鲜有认真的学者研究它。即使偶尔光顾一下也只是为了批判时引证之用。当然也有态度认真的钻研者，而这些人往往又走向另一条道路，就是认为八字易象是一种“预测科学”，是与现代科学相一致的，甚至比科学还要高明。这种做法对八字易象的研究其实并无益处。对八字易象研究妨碍更大的是第二个原因，即它被认为是《周易》理论在卜筮方面的又一种运用，本身不具备独立的理论和方法，当然也就没有研究价值。

其他术数我这里暂不去说它。单就八字易象来说，我认为它与《周易》的思想和方法都是不同的。当然也有相同的一面。但八字易象更多的对《周易》思想是一种发展。

相同的一面在于，它们都是以阴阳五行思想作为其共同的思想基础，因而阴阳五行思想的一些特征，例如都是使用象的思维方式，阴阳对立统一的朴素辩证思想，天道与人道一致的天人合一思想，整体性观念，等等，应该说都是一致的。

但不同的一面更为重要。

1. 产生的过程不同

八字易象有一个漫长的发展过程。从唐代初创，到清代才走向成熟。一些重要的概念如“用神”，直到清代才定下内涵。因此它的思想也就有一个发展过程。《周易》不一样，在《周易》成书以后，特别是在《传》出现以后，它的思想便已基本定型。由于它作为儒家经典，被赋予了引人注目的崇高地位，后人只能

对它进行学习研究，从无人敢于否定它。几千年来虽然有三千多种著作对其进行疏解、正义，但没有人敢越雷池一步。所以《周易》的思想几千年来并无发展。例如它的辩证法思想便一直停留在朴素的、直观的阶段，没有发展到机械唯物主义，更不用说发展为思辨的辩证法。八字术则相反，它从来没有被当作一项可以登大雅之堂的学问。几乎没有什么人去整理它的思想、理论和方法。其著作散佚，代表人物湮没无闻。八字术历来只是些落魄文人士大夫或盲人的谋生工具。古代和近代精通此术的知识分子并不少，但好像没有人试图使它成为一门真正的学问，成为一项严肃的研究。

奇怪的是，正是八字术的这种被遗忘、被抛弃的地位，反而赋予它以极大的发展机遇与空间。兵法上说：“置之死地而后生。”这好像也同样适用于学术研究。如果一种学术思想被抬到了神圣的、高不可及而远非一般学术思想可比的地位，那么这反而限制了它的发展，它很容易成为僵死的教条。因为后人谁也不敢去否定它、批判它，只能在它面前毕恭毕敬地顶礼膜拜。《周易》就是这种情况。而发展一种思想，首先必须对其进行否定，没有否定则没有发展。相反地，一种思想如果被认为是无价值的，却恰好给后人否定它、研究它、发展它提供了极好的条件。八字术就是这种情况。它没有什么经典文本，人们也不去注意它的理论，只是在实际运用中不断地完善其方法，这反而给它的理论发展创造了条件。八字术在两汉唐代产生以后，一开始只是形而上学思维，还不懂什么辩证法，历经几千年的发展，从形而上学到辩证法，再到系统思维，最后其理论和方法才达到完善的程度。这与《周易》是不好比的。

2. 系统观念和系统思维不同

现在，把《周易》看作中国古代系统思维的代表，似已成一种定论。但我认为，现在对《周易》的评价，似有一种拔高

之嫌。《周易》只能说是有一些系统观念，不能说它有完整的系统思维。《周易》看到了事物整体对局部的决定作用，通过乘、承、比、应等方式，揭示出事物局部的性质与功能不仅由其自身所决定，更由其在全局中所处的地位，以及事物全局的性质而定。这些都可以说是整体观念，也就是系统观。但对当代系统思维中一些关键性的、有别于辩证思维方式的思想，例如，关于事物结构不是“一分为二”而是“一分为多”的思想，关于系统结构大于要素，整体不等于局部相加之和，即系统具有一种“系统质”的思想，尤其是关于开放系统的外部环境中物质、能量和信息的输入导致一个不平衡的系统走向有序化的思想，《周易》均无涉及。而八字易象在事物结构方面，以阴阳为性质，五行为要素，是“一分为多”的。同时它又通过对大运、流年、小运的研究，事实上就涉及了一个系统与外部环境进行能量和信息交换的问题。

3. 反映的时代观念不同

八字易象本身又是一定社会历史文化、社会制度和经济关系的反映。八字的组成，以及由于八字中阴阳五行生克制化而产生的概念、范畴、关系，反映了古代中国人对当时的社会和家庭关系的认识，它跟《周易》不同。《周易》（主要是《易传》）反映的是封建社会的宗法伦理观念，如天主健、地主顺，天尊地卑、男尊女卑，等等。与之相比，八字易象更多的是反映封建社会现实的人际关系，例如对封建社会的官民关系、官匪关系、家庭经济关系、社会财产关系、裙带关系等“人的依赖性”的社会人际关系的反映。在这方面，我认为还没有哪一种传统文化样式能够达到像八字易象这样的广度和深度。对这方面的研究，是本书一个令人饶有兴味的内容。

八字易象之所以能源于《周易》又高于《周易》，一个主要的原因，是八字易象产生的时代和社会背景与《周易》的社会

和时代背景有相当的差别。

现存的《周易》，其中的《经》一般认为是周文王所作。是殷末周初。《易传》产生于战国年代。总的说来都是产生于人类社会早期。其时，奴隶制即将崩溃，中国封建社会正如旭日东升。封建地主阶级正处在上升途中，还是一支生气勃勃的革命力量。《易经》就主要反映了中国社会早期的新兴政治力量对社会运动趋势的认识，那是一个从“潜龙勿用”到“飞龙在天”的过程，是新兴力量由小变大，由弱变强，逐步战胜对手，实现对立面的转化的过程。所以《传》也赞颂革命，强调“变易”，认为只有“变”才能“通”，才能“久”。因此，《周易》可以说是革命和战争年代的“斗争的辩证法”。

八字易象的产生，主要是在北宋时期。此时的中国封建社会，已是过了正午的太阳。封建地主阶级已不再是推动社会变革的革命力量，相反地，它要求维持现状，害怕变革，只求稳定。这种社会思潮反映到八字易象上，就是八字易象强调的是“中和”、“平衡”。即使有变化，也要在系统的格局内进行，它不是新兴力量（君子）战胜反动势力（小人）的过程，而是通过扶助“用神”，抑制“忌神”，平衡、通关，最后达到系统的平衡、稳定。并且在这个基础上实现系统内部各要素之间，系统内部与外部之间生生不息的流转。

相比于《周易》，八字易象的思想可以说是和平与发展年代的“建设的几何学”。八字易象的系统思维虽然有保守、缺乏革命性的一面，但同时也有讲求稳定、在稳定的基础上发展的一面。与《周易》相比，它或许更适合于我们今天这个年代发展的需要。周朝史伯在论述五行为世界本原时曾经说过一段话，被认为是体现了中国哲学的精神：

夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和。故能丰长而

归之；若以同裨同，尽乃弃矣。故先王以土与金、木、水、火杂，以成百物。（《国语·郑语》）

而八字易象，正是通过对八字阴阳五行的分析，具体体现了如何“和实生物”的过程。这点是八字易象所特有的。我没有看到任何一种中国或西方的哲学学说，对这个过程作过展示与分析。

当然，除了这些以外，像八字易象这样的术数，对它进行研究和批判，其本身的意义也不容忽视。包括八字易象在内的术数在中国城乡是有广泛影响的，但一般人对它们了解很少。故其本身也笼罩着一层神秘的面纱。有些人很相信术数，认为它们神得不得了，整天找人算命卜卦；有些人对它们不屑一顾，认为根本就是骗人的玩意儿；更多的人抱着将信将疑的态度，“宁可信其有，不可信其无”。这些情况的存在，都不利于建设民族的科学的大众的社会主义文化。要从根本上纠正人们对术数的错误认识，也只有对它们进行深入的研究，去其糟粕，取其精华。

四、八字易象的现代哲学意义

对八字易象的研究，除了可以进一步丰富我们对中国古代术数与哲学、文化思想的认识以外，还可以为我们提供一个研究传统哲学形而上学问题的新的角度、新的方法。

如前所述，对哲学来说，形而上学的问题是它永恒的核心问题。正如康德所指出的那样，任何一个具有正常思维的人都离不开形而上学。问题只在于我们怎样理解形而上学，用什么样的方式来建立它。

在这方面，中国的《周易》、《内经》和八字易象提供了一个古老的方法——“象”的方法。这个方法也许可以帮助我们建立新的形而上学。八字的“象”的意义就在这里。

如果语言不能表述形而上学问题，为什么不换一种方法试试看呢？不过《周易》的象所表达的仍然是一分为二的、决定的、线性的世界（所以人们常讲《周易》的“辩证法思想”）。现代科学已经告诉我们，这个世界是一分为多的、非决定的、非线性的。八字易象的“象”可以给我们展示这样一个世界。当然，这只有在把八字易象的算命外衣剥去以后才会显现出来。正如《易经》一开始只是占筮之书，对卦象、辞给予了哲学的解释与发挥，《周易》才成为哲学著作，成为中国文化的源头和宝库。今天，轮到我们来对八字易象做同样的工作了。

20 世纪的哲学取得了两个重要的进展：一是人们认识到，我们周围的客观世界是与人的活动联系在一起的，是“人化自然”，因此，不能离开人的活动来谈论“纯客观的存在”；二是系统科学已经揭示出，世界本质上是非线性的、有机论的，不是还原论的，也不是决定论的。

这两个进展是不容后退的。任何新的形而上学的方法都必须满足这两个条件。传统的语言和逻辑分析的方法不能表达这样的世界关系，所以必须废弃。

而“象”的方法却可以满足这两个条件。八字中的象，它显示的就是各要素之间的结构和非线性的关系，同时它还以“日主”与其他要素的关系的形式，显示主体与客体的关系。

“象”也就是系统科学和哲学中的一种“模型”。

系统论，从 20 世纪 30 年代诞生以来，走过了漫长的路程。其创始人贝塔朗菲一开始就有把系统论作为一般哲学思维来看待的想法。直到今天，虽然系统科学本身通过耗散结构理论、超循环理论、突变论、协同学、混沌学等等取得了长足的进步，今天人们的世界图景中，整体论代替了还原论，非线性代替了线性，有机论代替了机械论，非决定论代替了决定论，系统哲学也已经出现。但是，作为一种哲学思维方式来说，系统哲学仍未成熟。

在 80 年代热了一阵子之后，系统论目前也仍然还是停留在为唯物辩证法做些丰富、补充、“进一步说明”这个层次上。真正以系统的方式（模型的方式）回答哲学基本问题、建立新的形而上学的努力，并未得到人们的响应，未能进入当代哲学的主流。

这其中的原因，主要是系统哲学企图直接从具体科学的“一级模型”中概括出哲学的“二级模型”，仍然沿袭的是把哲学看作“科学的科学”的老路子，没有看到人在改造自然中与自然形成的互动关系，与当代哲学主流背道而驰。系统哲学模型走的仍然是西方“天人对立”的老路子，也就是用的还是马克思和海德格尔以前哲学的思维模式。结果，在价值观上，要么主张无条件地服从自然，服从系统，要么认为由于主客体的分离，人不可能认识客观真理，只能各持己见。这样的做法，都不能有效地回答人类面对的重大问题。

不应当把形而上学看作是纯自然客体的或者是纯主体的，这两条路都已经被证明是行不通的，应当把它看作是主体与客体为一的，是主体与客体共同构成的一个系统。这也就是美籍华人哲学家成中英先生曾经阐述过的“本体诠释学”的思想。无论如何，系统哲学提出的以模型来表达形而上学问题的思想是很有意义的，正是在这个问题上，八字的“象”显示出它的现代哲学意义。

八字是一个象，不是语言。不过需要以语言来解说这个象。八字易象，实际上就是一个系统模型。所展示的世界是一个一分为多的、非决定的、非线性的世界。它还有外部的环境与事物内部的相互作用（外界能量、物质和信息的输入），从这点上来说，八字易象很符合现代系统论的思想。八字研究，事实上涉及了一个系统的不同结构问题。就是哪些系统会走向有序化，哪些系统结构能保持稳定，哪些系统结构会导致系统崩溃。研究了它，可以使我们对这个世界（客观事物）的本质（也即必然性、

规律性)有更多的了解。这些了解,是唯物辩证法的三大规律所不能给予我们的。即使是系统哲学本身,对系统结构的研究也还缺乏深度。

八字易象又是主客合一、天人合一的。从这点来说,它还高于现在的系统哲学模型。

我不能说《周易》、《内经》和八字的“象”的方法都已经解决了传统的哲学问题,但我认为,本书在这些方面的探讨有助于我们进一步思考中国传统文化,尤其是以往为人们所忽略的术数文化思想对我们有什么样的启发作用。可以说,中国古代的哲学思想大部分不源于对《易经》和《内经》以及八字之“象”的解释。但传统哲学对《易》“象”的解释太过着重于其中的儒家思想,忽略了“象”本身的形式意义。系统哲学的出现,有助于我们更深地理解中国传统“象”的思维方式方面的意义。

现在,许多人都声称,西方文化和科学思想的“天人二分”、“主客对立”导致了人与自然关系的恶化,导致了人的精神空虚,生活意义的丧失。21世纪必将是中国“天人合一”的文化思想大放光彩的世纪。相信任何一个有爱国心的中国人,都会为这样的前景而感到欢欣鼓舞。但我认为,如果我们只是停留在简单地重复儒家、道家“己所不欲,勿施于人”,“道法自然”、“民胞物与”,那么我们是根本不可能做到这一点的。任何道德说教,必须以对自然规律的认识作为基础,这就是“善”必须以对“真”的认识作为前提。而从现有的中国古代哲学来看,它的弱点就是缺乏这一块。缺乏对自然的认识的方法论。

然而,中华文化源远流长,博大精深。如同海面上的冰山,可见部分固然令人景仰,但它只是整个冰山很小的一部分,真正令人惊心动魄的主体部分却还隐藏在海面下不为常人所见。必须进一步地发掘我们五千年文化中有价值的东西,而八字易象,就是一个有待发掘的宝藏。只要我们深入研究,我们就会发现,其

中有着丰富的对自然和社会的认识的方法论的思想。例如，中华文化的核心思想是“仁”，但在孔子那里，仁只是处理人与人之间关系的一个准则，它有没有自然的根据呢？有的。仁就是生生不息，这是《周易》八卦之象提供给我们的。而在八字易象那里，生生不息的思想被系统模型更具体地表现出来。可以说，八字易象的根本思想和它的全部目的就是要达到系统的生生不息。

事实上，这是一个很简单的推理——如果当年我们的先人能够从本为占筮之书的《易经》中发掘出中国哲学和文化的源头，为什么我们今天不能从八字易象当中找到一点对现代哲学和人类社会的借鉴意义呢？

目 录

绪 论	(1)
-----------	-----

上编 八字易象的性质与历史

第一章 八字的“象”	(3)
第一节 关于八字术的名称	(3)
第二节 “象”的思维方式	(6)
一、中国哲学的本体论是以“象论”组成的	(6)
二、象的思维方式是“说不可说”	(10)
第三节 八字易象	(16)
第四节 八字是“象”思维方式发展的成熟阶段	(20)
第五节 八字易象集阴阳五行之大成	(24)
一、八字易象的阴阳五行结合在形式上是最 紧密的	(24)
二、八字易象澄清了传统阴阳五行学说的两个 问题	(29)
第二章 八字易象的文化意义	(31)
第一节 八字易象是自然界的模型	(31)
第二节 八字易象是中国封建社会家庭关系	

的模型	(35)
一、八字中“六亲”排列的根据	(35)
二、六亲的排列反映了封建家庭的现实关系	(38)
第三节 八字易象是中国封建社会关系模型	(43)
第四节 八字易象是人体的模型	(51)
第五节 关于八字易象思想的性质	(57)
一、关于八字易象的唯心主义问题	(58)
二、关于八字易象的有神论问题	(62)
三、关于八字易象的宿命论问题	(64)
第三章 八字易象“象”的思维方式的 历史与演变	(69)
第一节 八字易象“象”的思维方式形成 发展历史	(69)
第二节 初创期：辩证思维与形而上学思维的 混合	(72)
一、李虚中与《李虚中命书》	(72)
第三节 定型期：初步确立系统思维方式	(80)
一、徐子平与《渊海子平》	(80)
二、万民英与《三命通会》	(82)
第四节 成熟期：形成完整的系统思维	(84)
一、张神峰与《神峰通考》	(84)
二、任铁樵与《滴天髓》	(90)

中编 八字易象与中国哲学

第四章 八字易象与《周易》	(101)
第一节 天下术数出《周易》	(101)
第二节 八字术与《周易》的基本思想	(103)

一、阴阳辩证观	(103)
二、中庸之道	(108)
三、天人合一	(110)
第三节 京房易在八字易象发展中的重要作用	(116)
第四节 八字易象对《周易》思想的发展	(119)
一、八字易象产生的社会历史条件不同于 《周易》	(119)
二、八字易象是事物结构之象不同于 《周易》	(121)
三、八字易象是系统思维不同于《周易》	(123)
 第五章 八字易象对中国古代哲学发展的影响	(127)
第一节 术数对中国古代哲学思想发展的重要 影响	(127)
一、术数的基本思想和活动构成儒家学说的 基础	(127)
二、关于“世俗之命”与“儒家之命”	(130)
三、术数活动是古代知识阶层所热衷的活动	(136)
四、从中国哲学的起源和发展看术数的影响	(139)
第二节 术数在中国哲学阴阳与五行结合的演变 中的作用	(143)
第三节 八字易象对宋代理学的影响	(147)
一、八字易象通过结合阴阳五行实现了“天道” 与“人道”的结合	(147)
二、八字易象在宋代本体论哲学转向中的作用 ...	(153)
三、八字易象对宋代哲学人性二元论的影响	(155)

下编 八字易象与当代哲学及社会

第六章 形而上学的方法与问题	(163)
第一节 西方哲学对“存在”的认识	(164)
一、从古希腊到黑格尔	(164)
二、从黑格尔到现代	(170)
第二节 唯物辩证法与当代社会	(175)
一、理论在实践中的变异	(176)
二、辩证法与时代	(180)
第三节 形而上学是人类不可回避的问题	(190)
第七章 八字易象与当代系统哲学	(199)
第一节 时代呼唤新的形而上学	(199)
一、两个危机	(199)
二、当代非线性科学和系统科学的进步	(201)
三、世界日益显现出非线性的特征	(212)
第二节 系统哲学的成就与问题	(213)
一、系统哲学是用系统模型来表示“存在”的哲学	(215)
二、系统哲学的模型：困境与出路	(218)
第三节 八字易象与当代形而上学的重建	(223)
一、象的思维方式的当代意义	(223)
二、象与模型	(227)
第八章 用神·系统·格局	(232)
第一节 用神与平衡	(232)
一、用神观念的演变过程	(233)

二、用神概念的全面确立	(237)
三、用神的系统意义	(239)
第二节 八字格局与系统结构	(240)
第三节 能够发展的系统格局	(244)
一、发展的目的是平衡	(244)
二、发展的系统的内部结构	(246)
第四节 系统自组织的内部因素与外部条件	(257)
一、内部要素：“用神”与“闲神”	(259)
二、外部条件：“药”	(263)
三、“药”、“用神”、“闲神”思想的意义	(264)
 第九章 系统的稳定	(268)
第一节 系统自稳的实现	(268)
一、气势流通的“清纯”系统	(269)
二、系统要素的扶抑与通关	(270)
第二节 系统自稳的失败	(273)
第三节 系统的“噪声”与八字的“忌神”	(277)
第四节 系统的顺局与从局	(280)
一、顺局	(281)
二、从局	(284)
第五节 八字的真善统一	(286)
一、道德律与自然律的统一	(286)
二、道德的主观努力与环境	(289)
 第十章 生生不息是系统的最高境界	(294)
第一节 生生不息与超循环理论	(294)
第二节 实现人与自然的生生不息	(297)
一、属人物质系统和天然物质系统的对立	(298)

二、属人物质系统与天然物质系统的矛盾及其 解决	(301)
三、科学技术与两个系统之间的矛盾关系	(304)
四、用科学技术使两个物质系统之间实现生生 不息的循环	(308)
第三节 实现人类社会系统的生生不息	(310)
一、人类社会正在走向高度系统化	(310)
二、系统化使和平与发展成为当代主题	(314)
三、实现社会系统的生生不息	(317)
 结束语：从后现代返回自然	 (320)
 主要参考书目	 (323)

上 编

八字易象的性质与历史

第一章 八字的“象”

第一节 关于八字术的名称

八字易象是八字术的一个工具。八字术的名称各异。在古代（民国以前），称之为“子平术”、“八字推命术”，民国期间被称为“中华命理学”，近十年来，大陆有人称其为“四柱预测学”、“四柱命理预测学”、“算命术”、“四柱法”等等。名称的混乱反映了理论本身的散乱和无系统、不成熟性。故打算先予以正名。

我认为称之为“八字术”为好。理由如下：

首先，八字术尚不能称之为“学”。何为学，何为术？一般人往往不加区分，笼统地称“学术”，其实两者是很有区别的，“学”相当于“科学”，“术”相当于“技术”。

什么是科学？科学的词源来自于拉丁文 *scientia*，意为“知道”。所以科学是“知”，是关于客观世界及其规律的知识体系。科学是“以范畴、定理、定律形式反映现实世界各种现象的本质和运动规律的知识体系”，从动态来说，它还可以指“生产知识的活动和过程”。^① 科学包括自然科学、社会科学和思维科学。

一种研究活动，如要称为“XX 学”，则前面的定语应该指

^① 《中国大百科全书·哲学卷》“科学”条目，中国大百科全书出版社 1987 年版，第 404 页。

的是它所研究的对象，而这种现象应当是客观存在的。这种现象或者是自然现象，或者是社会现象（包括社会活动）。例如“物理学”研究的是物理现象，“社会学”研究社会现象。“体育学”研究的是体育这种社会活动。一个例外是“哲学”。按其研究对象，似乎应当称为“世界观学”或者是“人与外部世界的关系学”才对。由于其名不副实，所以人们对哲学的研究对象也还是争论不休。

“学”不能自动地转化为“术”，爱因斯坦的相对论是“学”，它不能直接变成航天之“术”，“术”也不能自动上升为“学”。例如魔术，就是只能是“术”，再如川剧的“变脸”，恐怕也只能称之为“变脸术”而不能称为“变脸学”。它们都只是一种技巧，一种操作方法。如果对这种技巧和方法本身进行研究，找出其中规律性的东西，那可以称之为“学”。学与术两者不可混淆，《周易》用于占卜只是“术”，对《周易》中的思想进行研究才叫“学”。

如果把八字术称之为“学”，那么，它的研究对象是什么呢？是“命理”这种现象吗？它是自然现象还是社会现象呢？它既不能为经验所证实，也不能为逻辑所证明。任何科学的研究对象必须是客观存在的。如果说八字“学”是对“八字算命”这种社会活动的现象本身进行研究，那么从现在出版的术数书籍来看，基本上还没有开展起来，也就是说都还是“术”。

其次，什么叫技术？技术的词源来自于古希腊语 *Techné*（艺术、技巧）和 *Logos*（言辞、说话）的结合。意思是完美的技艺和演讲，一般包括两种，一种是技术，一种是技巧。近代以来，人们多在“技术”层面上使用“术”的概念。实际上，“术”与技术是不一样的。如“魔术”，指的就是一种技巧。八字也应当是一种“技巧”而非“技术”。

将八字术称为“算命术”也不妥。中国神秘文化中有许多

算命的方法。如八卦、测字、释梦、看相、风水堪舆、六壬、奇门遁甲、紫微斗数，等等。八字术只是其中的一种。例如仅以人出生的年月日时来算命，就有演禽算命、五行称命、紫微斗数、五星推命、皇极先天数，等等。八字术的独特之处在于，它是通过人出生的年月日时的天干地支所代表的阴阳五行之气来推算人的命运。“日主”就是天干之“字”，一个人出生的年月日时的天干地支加起来刚好八个字。八字术就是通过这八个字中的阴阳五行之气的生克制化来进行思辨的。所以，称之为“八字术”，可以较准确地反映这门术数的特点。

将“八字”称为“四柱术”行不行？我觉得也不妥。

因为“柱”并不是八字中最小的单位。从八字术史上看，早期的“纳音术”倒是可以被称为“四柱术”的。因为在纳音推命中，“柱”就是最小的单位。每个“柱”就是一个“象”，分析时就以这个“象”为单位。例如，甲子乙丑为“海中金”之象，丙寅丁卯为“炉中火”之象，所以在《李虚中命书》中均称八字为“四柱”而不称“八字”。

至《渊海子平》创立“正五行”即以财官印等“十神”、“六亲”代替纳音术开始，虽然也还通用四柱，但已经开始使用“八字”概念。如说：“希以日上天元，配合八字支干，凡看命先看八字。”（喜忌篇）后来的八字书籍，“四柱”与“八字”这两个概念也常常连在一起用，但一般来说是指时间就讲“四柱”，讲操作就称“八字”。因为“正五行”不是分析“柱”的，而是分析“字”的。以“日主”来说，其为日干之“字”而非“日柱”是不容置疑的。日柱的中“支”为日主之配偶，男命的日支为妻子之位。女命的日支为丈夫之位。这个日支还要对日主形成生克制化的作用。但如称为“四柱”就容易使人误解为八字术仅以“四柱”的分析来推算命运，其实又不是的，所以不妥。

从“四柱”到“八字”，实际上反映了这种术数的思维方式

的演变和发展过程。现在的八字术一般都使用子平“正五行”而不是使用纳音术。既然如此，我以为还是称“八字术”更能反映其思维方式的特点。

第二节 “象”的思维方式

一、中国哲学的本体论是以“象论”组成的

中国哲学的本体论，即对于“存在”的思考，就是通过“象”进行的。这种思维方式，是把“存在”（世界的本质）看作一个“象”，并以“象”组成的符号与文字体系去表征世界的本质，以对“象”的诠释与解说导出关于世界的本质和规律（天、道、理、命）的认识。

有人认为中国古代哲学没有关于“是”、“存在”一类的概念，所以中国就没有真正意义上的形而上学，甚至没有哲学可言，哲学是西方人的玩意儿。说这话的人，我认为没有真正了解中国古代哲学的精神。

中国古代哲学确实没有“是”、“存在”一类的概念演绎与分析的体系，但这并不表示中国哲学不关心“存在”的问题，毋宁说，是中国哲学对“存在”和“是”的理解不同于西方哲学所致。中国哲学是用“道”、“命”、“理”、“气”一类概念来表示自己对“存在”的理解。也就是说，在古代中国人看来，“存在”不是一个空洞的概念，它总是表现为道、命、理、气等，总是与人类社会与人的生活密切相关。

所以，中国古代形而上学的一个显著特点是，形而上的“道”即在形而下的“器”中，所谓“道不离器”、“体用不二”、“理在气中”是也。西方哲学认为现象是不可靠的，非本质的，要撇开现象，从现象后面寻找本质。现象与本质是对立的，例如，现象是运动变化的，但本质不能是运动变化的。本质

是不生不灭的。但中国哲学认为，本质即在现象之中，现象的运动变化本身体现了本质的运动变化。因此，所谓哲学，实际上也就是对“变化之道”的描述。

《易传》这样描绘“变化之道”：“在天成象，在地成形，变化见矣。”（系辞上）又说：“一阖一辟谓之变，往来不穷谓之道。”这种变化之道，表现在自然界，是“日往则月来，月往则日来。日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。”表现在社会领域，则是从“包牺氏之王天下”到“神农氏作斫木为耜”，又到“黄帝尧舜垂衣裳而天下治”，社会由低级向高级发展。

与《易传》相类似，老子的《道德经》也提出“反者道之动”，认为“道”是运动的，这种运动就是向自己的对立面转化。

这种运动变化是“生”。中国哲学由此认为，自然的本质就是在运动变化中实现“生生不息”。“生生之谓易”，“天地之大德曰生”（系辞）。

所以，中国哲学认为，没有必要离开现象去寻找本质，相反地，人们应当在现象中体察、发现本质。

如何体察、发现宇宙的本质——道？人们通常了解的办法是两种。一种是从日常生活中，从具体行为中去了解、体验世界的本质。禅宗说：“担水砍柴，无非妙道”，“青青翠竹总是法身，郁郁黄花无非般若。”都是说人们必须从日常生活，从事物的现象中去体察、寻找事物的本质；第二种方法认为“道”可以说，但不是通过正面的逻辑语言分析去言说，而是通过反面的语言逻辑去言说，不是说“道”“是”什么，而是要说道“不是”什么。通过说“道”不是什么来让人们领会道“是”什么。这也就是冯友兰先生说的形而上学的“负的方法”。这种方法禅宗用得较多。关于如何说“第一义”，禅宗有“正中偏”——无语中

有语；“偏中正”——有语中无语；“正中来”——无语中无语；“偏中至”——有语中有语；“兼中到”——既是有语也是无语。^①也可谓搜肠刮肚，用心良苦了。

但还有一种最主要的方法，就是以《易经》为代表的“象”的方法。

“象”在中国古代哲学中有两层意思。一层是指客观事物本身的现象；一层是指人们为了反映客观事物给出的模型。人们讲“象”的时候往往是两层意思并用。例如《易传》讲：“易有太极，是生两仪，两仪生四象。”（系辞上）这个“四象”既是指客观事物本身，也是指阴阳二爻相重组成的太阴、太阳、少阴、少阳四重卦。

《周易》、中医、八字易象都是用此种方法来表示本体。它也是一种言说，但不是用语言逻辑来直接言说，而是给出一个“象”，让人去细细观察、揣摩、体会，然后进行言说，往往对一个“象”可以说出很多很多。正是在对“象”的观察、揣摩和体会，以及然后的言说中，人们可以多多少少地体会到一点“道”。

关于这个问题，王弼在《周易略例·明象》中有集中的论述：

夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象。象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言。象者所以存意，得意而忘象。……是故存言者，非得象者也。存象者，非得意者也。象生于意而存象焉，则所存

^① 见冯友兰《新理学在哲学中的地位及其方法》，载《三松堂学术文集》，商务印书馆1988年版。

者乃非其象也。言生于象而存言焉，则所存者乃非其言也。然则忘象者乃得意者也。忘言者乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也。

王弼在这里表达的主要思想，是认为言虽不能直接表“意”，但“象”可表“意”，“言”可说“象”。如果用我们今天的哲学话语来说，那就是，世界的“本质”是不能直接言说的，但可以通过象来显示。通过语言和逻辑，我们又可以进一步了解“象”的内涵，也就是知道“意”，知道了意以后，“象”和“言”都可以不要了。用维特根斯坦的话来说，就是语言本是一架梯子，我们用这梯子达到了哲学。达到以后，梯子便可不要了。

后来的阴阳与五行思想，都是对《易经》、中医和八字易象的解释，走的都是王弼开创的“以言说象，以象寻意”的道路，具体说来，《易经》六十四卦之象，代表了当时的人们把世界看作由对立统一的阴阳两极所组成，由这两极的运动转化形成整个世界的过程。因此，“一阴一阳之谓道”（《系辞》）。先天和后天八卦象，分别见于《说卦》（以文字形式）和宋代（以符号形式），把阴阳作为世界本原和变化动力，五行作为四季和方位。人们对世界本质的认识更深化，更丰富多彩了。但阴阳与五行的关系仍然是外在的。至《太极图》，五行与阴阳、太极才真正并列，成为世界本原、本质。“五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。”（《太极图说》）二气五行，化生万物。形成一个完整的、统一的阴阳五行的世界图景。王弼是《周易》研究中“义理派”的开创者。他的“以象寻意”、“以言说象”的方法，一扫汉代易学诸家以阴阳灾变之象数解《易》的做法，“为世所重”（陆德明：《经典释文·序录》），不光阐明了“一阴一阳之谓道”的“宇宙本质”，而且进一步“阐明儒理”（《四库全书

总目·经部易类小序》),论证了“天尊地卑”、“男尊女卑”的封建礼法与道德。从董仲舒到周敦颐、二程、朱熹,众多哲学家正是在对这几个阴阳五行之象的揣摩、诠释、解读中,建立了一整套支持中国封建社会礼法道德的天理性命之说(心学除外)。这就是中国哲学本体论的所谓“象论”。只不过到了宋明理学以后,已经有点“得意忘象”了,所以很少再提起“象”。例如二程就讲:“《易》因象以明理,由象而知数。得其义,则象数在其中矣。”(《伊川文集·答张闾中书》)

二、象的思维方式是“说不可说”

那么,“象”的思维究竟属于什么样的思维方式呢?国内有的学者认为“象”的思维方式属于形象思维,或者是形象思维中的一种。^①也有学者注意到,“中国哲学中的意象都是经过某种抽象而具一定概括性的类化意象,不同于艺术中那些个别的、具体的意象。”^②因此不同于一般的形象思维。但也没有说出象到底属于什么样的思维方式。

笔者认为,“象”的思维不属于感性认识和形象思维,当然更不属于抽象思维,而是结合了两种思维方式的一种更高级的思维。

关于这个问题可以分为两方面来说。众所周知,人的意识把握世界是通过两种基本的形式,一种是感性的,即形象思维,一种是理性的,即抽象思维。任何思维方式的产生,都源自于人的需要。感性认识的产生,源自于人们把握事物的表面特征和外在形象,以满足其生物本能的需要。理性思维的产生,源自人们从个别中认识一般的本质和规律,以进行实践活动的需要。形象思

① 见刘长林《中国系统思维》,中国社会科学出版社1997年版。

② 刘文英:《中国传统哲学的名象交融》,载《哲学研究》1999年第6期。

维的产生，源自于人们以典型化的形象反映社会生活的需要。那么，象的思维方式的产生，源自于人的哪种需要呢？笔者认为，它源自人们对事物“不能说，不可说，却又必须说，不得不说”的需要。

中国哲学很早就认识到，作为天地本原的“无限”是不可言说的。老子说：“道可道，非常道。名可名，非常名。”对“无限”的任何言说都意味着一种肯定，而肯定同时意味着否定，意味着存在一种与之相对立的存在物。而“无限”的“道”是包罗万象的，是不可能与有与之对立的存在物的。所以禅宗讲“第一义”（亦即本质、本原）不可说，“说似一物即不中”（《古尊宿语录》卷一）。说出来的，都是“第二义”。老子的这个思想，得到了先秦诸家的普遍认同。因此，孔子对天道、天命等“形而上”的存在不愿多说。以至于他的学生子贡说：“夫子之文章，可得而闻也。夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《论语·公冶长》）。

但对儒学来说，不说“道”又不行。因为儒家跟道家、禅宗的价值取向是相反的。道家是无为，以无为至无不为的，顺其自然。当然可以以“无”为本，不去言说道。说多了反而不能“顺其自然”了。儒家的价值取向是积极有为的。例如孔子要恢复周朝的礼法制度，“知其不可为而为之”，在当时就有点“逆历史潮流而动”的味道。既是如此，就必须使周朝的礼法制度和自己的努力获得“形而上”的支持，这样就在《论语》中出现了一个很矛盾的现象：一方面，孔子不愿多说天、道、命；另一方面，又不得不反复地提起天、道、命，把自己的行为、理想和价值观说成是“谋道”、“忧道”、“弘道”，以此作为自己和他人的精神支柱。这就造成了“道”不能说，不可说，又必须说，不得不说的尴尬局面。这个矛盾当然必须解决。孔子晚年一直在学《易经》，以至于“韦编三绝”，可能也是感觉到了《易

经》那种以“象”来表示天、道的方法，可能有助于改变他那种一方面追求“朝闻道，夕死可矣”的境界，另一方面却又因无法言说而不能“闻道”的状况。

孔门弟子继承了老师的遗志，《说卦》、《文言》、《彖传》、《序卦》的出现，尤其是《系辞》的出现，将六十四卦象和卦辞、爻辞作了重新的解读，终于产生了儒家哲学的本体论。孔子心仪的一套礼法制度，通过六十四卦象而获得了形而上的“道”的支持而成为“天理”。但《易传》只是从世界本原的角度论证了“三纲”（君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲）之为“天理”，并未论证“五常”（仁、义、礼、智、信）。至宋代理学，以太极为“诚”，生出阴阳五行，五行配五常，仁、义、礼、智、信也才得到了世界“本质”的形而上的支持。

所以，象的出现、发展，出于建立社会礼法道德的需要（必须说，不得不说）和哲学自身发展规律（认识到道之不可言说）之间的矛盾。《系辞》说：“书不尽言，言不尽意。”但是，“圣人立象以尽意”。就很明确地指出，这意虽不能直接言说，却可以通过对“象”的解读来领会。

“象”的思维不仅仅存在于哲学思维领域，也广泛存在于社会生活之中。这种存在也是出于这种“不可说，又必须说”的原因。但“不可说”的原因各有不同。例如，谜语就是属于“象”的思维，其“说不可说”是因为，不说，谜语游戏无法进行，说了，则谜语不成其为谜语。于是只好使用“象”来说“意”。中国封建社会的杰出小说《红楼梦》也是用了“象”的思维。其“说不可说”又不同。作者称自己一生经历众多变故，胸中块垒，不吐不快。但直接地说又怕惹出麻烦。不得已将一生之事，以“甄士隐（真事隐）”，“贾雨村言”写出。道是：“满纸荒唐言，一把辛酸泪。都云作者痴，谁解其中味！”在日常生活中（主要是在人际关系中），人们也常常使用“象”的思维，

以“只可意会，不可言传”的方式，向接受者传达某种“弦外之音”。

从“象”的制作者的本意来说，是要向人们传达出、揭示出事物的内在联系和含义，即事物的“本质”。从这个目的来说，最好的方法当然就是使用概念、判断和推理的理性方法，“是”或者“不是”，清楚明白，不会产生歧义。但在社会生活的很多场合，直接使用理性的方法揭示事物的本质，清楚地说出自己的本来意思，会引起使用者不愿看到的其他后果，故不可用，而情势又要求必须揭示出此种意义，于是便只好通过各种暗示的方法作出曲折的反映表达，期望接受者能“意会”。这种思维方法传达出的“象”，往往是模糊的，多义的。其真正含义，往往只有特定的对象能“心领神会”。这就避免了作者若是以形象或抽象的方式直接表示时所带来的诸多顾忌和不便。这种思维方法，是惯常以形象思维和抽象思维二分的人所难以理解的。但它却是广泛地存在于中国社会生活之中。

第二点，由于“象”的思维方式产生于“不可说，又不能不说”的矛盾，这就造成“象”本质上不同于一般的形象思维和抽象思维。它所给出的“象”不同于一般的形象思维给出的事物外在形象，它通过“象”所给出的“本质”也不同于形象思维和抽象思维给出的事物本质。

“象”不等同于形象思维所给出的形象。形象思维所要把握的只是事物的表面特征，包括事物的形状、色泽、味道等等。诚然，人们运用形象思维的目的在于反映事物的本质和内在联系（主要是在艺术创作中），但这种反映，是通过对事物外在形象和表面特征的反映来达到的。因此，形象描绘一般是忠实于对象的。但是象不一样。“象”的思维虽然也给出事物的表面特征和外部形象，但给出这种表面特征和外部形象的目的，却并非要向人们传达跟形象相一致的事物的本质特征，而

是要通过对这形象的描述，强烈地暗示一种并非与该形象直接相连的，作者对事物的另一种“本质性认识”。甚至如果仅仅从作者给出的“象”表面来看的话，那么该“象”几乎完全不具备被人们所领会的那种实质性的含义和本质性认识。我们应当注意，“象”的思维中的象，不是对事物本身形象的直接的忠实的描绘。因为如果仅仅是对事物外部形象的直接、忠实的描绘，它所给出的事物本质就只能是与事物形象一致的，它的含义也就是单一的，不能传达出“象”的作者所要表达的那种“不可说”的真正意思，“象”的思维也就等同于一般的形象思维，而失去其自身存在的意义了。因此，象要突破事物外在形象的限制，被赋予单一事物外在形象所不具备的特征。象本身也就变得不同于一般形象，含糊不清，具有多样性，甚至有些怪诞、变形。惟其如此，象的接受者才可能对此象进行细细的揣摩，通过反复的解释循环来领会、理解作者苦心孤诣要表达出的“弦外之音”。

阴阳五行之象就是如此。许多人认为阴阳五行符号是某一类事物的概括象征，所谓“取象比类”。例如，阳爻象征具有向上、运动、明亮、温暖性质的事物；阴爻象征具有向下、安静、晦暗、寒冷一类性质的事物。五行之中的“水”，不仅象征自然界的水，也象征具有“润下”一类性质的事物，等等。这诚然不错，但要注意，这些都还是符号，当这些符号组成特定的阴阳五行之象时，它们所给出的却并非只简单的是自然界事物外表的模仿。实际上，为了能体现出“意”，中国哲学史上“象”的作者们煞费苦心地给出了许多现实中根本不存在的“象”。例如，《易经》的以地在上，天在下来表示“泰”的卦象，以山在上，天在下表示“大畜”的卦象等，都是违反现实形象的。在六十四卦中具有提纲挈领作用的“乾”、“坤”二卦，五行思想中的五行之象如“风生木，木生酸，酸生肝”也并非客观事

物的如实模仿。唐人孔颖达说：

圣人设卦以写万物之象，……或有实象，或有假象。实象者，若“地上有水，比也”，“地中生木，升也”。皆非虚，故言实也。假象者，若“天在山中”，“风自火出”，如此之类。实无此象，假而为义，故谓之假也。虽有实象、假象，皆以义示人。（《周易正义》）

这也就是说的“象”的思维所给出的“象”不同于一般的形象。

社会生活中“象”的思维方式给出的象也同样具有上述特点。例如，谜语所给出的也常常是“假象”。否则就不成其为谜语了。举一个例子。谜面：“兄弟四五个，围着柱子坐。如果要分开，衣服都扯破。”谜底是“大蒜”。这描绘大蒜的“象”就是怪诞的、变形的。小说《红楼梦》也是如此，它也大量使用了中国特有的“象”的思维方式，如小说中的“太虚幻境”等。正是由于其“象”的变形，几百年来，引得众多红学研究者对这些象进行揣摩、诠释，以求理解作者的真实意图。

由于“象”之变形，造成由“象”的思维方式所显示的“存在”（本质）也是含糊的、多义的。其表述远非抽象思维通过概念、判断、推理等得出的“本质”那样清晰、确定。“象”的本义带有神秘色彩。如朱熹说：“《易》难看，不比他书。《易》说一个物，非真是一个物。如说龙非真龙。”（《朱子语类》）因此，数千年来研究《易经》的“象”的著述众多，但都不能达到一致的认识。形象思维表达事物时，形象直接反映本质，现象和本质之间并无实质性的区别。例如，唐代诗人王昌龄的诗句：

秦时明月汉时关，万里长征人未还。但使龙城飞将在，

不教胡马渡阴山。

在这诗句所给出的艺术形象当中，作者要表达的思想：反对战争，渴望和平，是清楚的，单一的，没有什么疑义。当然，艺术创作的形象有时也会出现“形象大于思想”。即读者从作者的艺术形象中认识到比单一的思想更丰富的内涵甚至是相反的思想。但这往往是由于作者真实地描绘了事物的表面特征和外在形象，从而使持有不同思维图式、认知方式和价值观的读者得出不同的结论。至于作者的主观意图倒并非要赋予其形象以更多的思想。但“象”的思维不一样。由于“象”的思维是要强说“不可说”，领悟“象”也就是“强思不可思”，所以要领悟“象”的真正含义，除了一般的形象思维和抽象思维以外，更需要的是非逻辑性的直觉思维，这就使得人们对“象”的理解带上了很强的个人主观色彩。“象”所表达的“本质”也就失去了其客观性（不以人的意志为转移），唯一性，而变得含糊、多义了。

第三节 八字易象

八字之“象”从组成来说，与《周易》的象不一样。《周易》是用阴阳二爻以及这二爻组成的卦作为“象”，八字是以汉字作为符号组成“象”。从这点上，八字易象更类似于中医之“象”。它虽然是由汉字组成，但这汉字在这里其实只是一种象征符号，并不是一般的语言，也不是句子。它只是一个象。八字本质上与《周易》的卦是一样的，只不过它用汉字代替了阴爻和阳爻符号组成卦象而已。

八字是以一个人出生的年、月、日、时的天干地支按下列从上到下的方式排列。以下面这个八字为例。辛卯为年，其下的丁酉为月，第三个庚午为日，丙子为时。八字易象的基本思想依据

是，天干地支代表了天地间的阴阳五行之气，是阴阳五行之气的符号。它们构成一个“气”的系统。阴阳五行之气之间有着生、合、克、化、冲的作用。

辛卯	丙申 乙未	这是一个完整的八字。其中，日柱中的“丙”即为日主（主体）。代表出生之人。其余年、月、日、时的天干地支及日主所坐地支环绕日主，均为客体。与日主相互进行生克制化的作用。旁边的行为大运，再加上小运、流年，都分别与八字本身进行阴阳五行之气的交换（这里的主体与客体不是在实践的意义上使用，而是在价值观的意义上使用。即它不是指的主体对客体进行物质性改造，而是指的客体以主体的需要为转移。在八字评判中，其他年月日时的五行取舍以“日主”的需要为转移）。
丁酉	癸巳 壬辰	
庚午	庚寅 己丑	
丙子	戊子 丁亥	

我们所要着重研究的是八字的“象”所体现出来的古代中国人的哲学思想、世界观和思维方法，以及八字易象中所包含的历史及其文化意义。

首先我们要注意，八字这个“象”既是对自然事物抽象的、概括的反映，同时又是自然、社会、人体和人事的系统的组成要素、结构、运动方式的模式。在这点上，八字易象与《周易》的象是一致的。《系辞上传》说：

古之包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作

八卦，以通神明之德，以类万物之情。

八字易象的经典《三命通会·论纳音取象》也说：

六十甲子圣人不过借其象以明其理，而五行性情、材质、形色、功用无不曲尽而造化无余蕴矣。

这里明确指出，八字所用的六十甲子天干地支为“象”，其中蕴含着自然和社会、人生的“理”。当然，它这里指的是纳音之象，不是指后来的徐子平的八字易象的象，但后来的八字易象的象的思维也确实是沿着这样一条道路走的。

从八字术本身来说，八字易象的符号象征意义是：

首先，它象征自然界的五行。六十甲子的天干地支分别固定地代表自然界的某一种物质，如十天干中，甲乙为木，丙丁为火，庚辛为金，壬癸为水，戊己为土；十二地支中，辰、戌、丑、未为土，寅、卯为木，巳、午为火，亥、子为水，申、酉为金。

其次，它象征着人类社会和家庭的关系。根据八字天干地支中的五行与“日主”（我）形成的生、克、比的关系的不同，又分别象征家庭中的不同亲属和不同的社会关系。如“我克”者为父亲、妻子、财产，“克我”者为正官、七杀、儿女，“我生”者为食神、伤官，“生我”者为印绶、母亲，与“我”同类者为比劫、兄弟姐妹，等等。

再次，它还象征人体。以十天干为例，甲代表胆和头，乙代表肝和颈，丙为小肠，丁为心，戊为胃，己为脾，庚为大肠，辛为肺，壬为膀胱、三焦，癸为肾、心包络，等等。

这样，八字就构成一个“象”，一个反映自然界生态环境的，反映社会关系和家庭关系的，反映人体的“象”。由此，从

一个算命的八字中，我们看到的却是古代中国人对自然和社会、家庭、人体的结构和关系的观点。这也就是为什么我们说八字易象这个“套子”具有哲学和文化意义的原因。这跟前人从《易经》卦象和卦辞、爻辞的“吉、凶”等占筮术语中发现其哲学意义是一个道理。

八字易象与《周易》的象和中医的象不同，有它自己的特点。

一个最大的不同就是，八字易象既是抽象的又是具体的。

说它具体，是与《周易》的象相比而言。以爻来说，《周易》的爻，是高度抽象概括的象征性符号，它以阴阳二爻把世上万事万物概括为对立统一的两个方面，然后又反过来用这两个对立统一方面的性质、功能、相互作用、运动变化来象征自然界、人类社会的一切过程与现象。应该说它达到了最大限度的抽象，不可能再抽象了。正因为抽象，所以它不可能反映一个具体的事物。以卦象来说，一个乾卦，就包含天、君主、男人、父亲、马、金玉等多种多样的具体事物。包含的事物多了，当然就难以做到具体化。

八字不一样。八字由天干地支组成的“象”，反映的是具体的、实际存在的年、月、日、时。年月日时不同，象也就不同（据统计八字易象共有1200万种之多）。不管在我们今天看来一个人出生的年月日时不同是否真的有什么意义，至少从八字易象本身来看，它反映的是一个客观存在的、特定的时空关系。这与《周易》的“说一个物并非真的是一个物”不同，所以说八字易象是具体的。

说它抽象，是相对于中医的“藏象”而言。中医的“藏象”也由阴阳五行组成。它们所代表的是具体的人体器官。中医论阴阳五行是很具体的。心、肝、肺、肾、脾为阴，小肠、大肠、胃、膀胱、胆、三焦为阳，心为火，肺为金，肝为木，肾为水，

脾为土，另外还以五行分属自然界的四季，等等。中医之象的具体，一方面克服了《周易》之象由于抽象而带来的太过玄虚之病，但另一方面也使得其反映对象仅限于人体和自然界，因而其阴阳五行的思想也仅限于具体学科而未能上升到哲学高度。

相对于中医的藏象来说，这八字所象征的年月日时的阴阳五行之气，并不是实体性的存在，而是一个时间流动过程的截面。时间的流动过程当然也是客观存在，但它毕竟与具体实存的，感官可以直接把握的实体不同。在现代，一直到爱因斯坦，时间与空间才被认为是与具体实物相等的客观存在。而八字易象不仅认为时间的截面是客观存在，更认为年月日时这一时间截面中有着阴阳五行之气，这阴阳五行之气既象征自然界，也象征个人的一生与身体，还象征社会与家庭。这就是抽象了。

第四节 八字是“象”思维方式发展的成熟阶段

以“象”的方式来给出世界图景，进行哲学思维，这是中国文化和哲学的一个特点。八字易象标志着阴阳五行“象”的思维方式的成熟。

关于这个问题可以从几个方面来讲。

首先，从时间上来看，八字术是产生得最迟的一种术数。《易经》产生于周初。相术产生于战国时期。风水术产生于魏晋，中医学产生于西汉。而八字术初创于唐朝，但我们现在看到的八字易象，它的基本思想和方法应该说迟至五代北宋时期才出现。其时距离其他术数、中医的产生已经过了近千年。惟其产生得迟，所以八字易象有充分的时间来吸收、消化其他术数和中医的思想，把它们发展到一个成熟的阶段。

其次，从思想发展阶段来看，一是八字易象在思维发展程度上达到了理性具体；二是八字易象从思维方法上达到了理性思维。

先说第一个方面。

从认识论上来讲，马克思在《政治经济学批判》中曾指出，人们对客观事物的认识，走着“两条相反的道路”。一条是从感性具体到理性抽象，在这个过程中，“完整的表象蒸发为抽象的规定”。但光有这条道路还不够，第二条道路就是“从抽象上升到具体”。这种具体，就是思维中再现的具体。“具体之所以是具体，因为它是许多规定的综合，因而是多样性的统一。因此它在思维中表现为综合的过程，表现为结果。”^①毛泽东又把这两条认识道路概括为从个别上升到一般，又从一般回到个别，亦即从特殊性上升到普遍性，又从普遍性回到特殊性的过程。

如果我们把象的思维方式也看作符合人类认识规律的一个发展过程的话，那么从《周易》的象、中医的象到八字易象，正好反映了这样两条道路，两个过程。

《周易》卦象用阴阳二爻来概括万事万物的组成和运动，走的是第一条道路，从具体到抽象，亦即从个别到一般的过程。它达到了最大限度的抽象。但后来人们就发现，单用这阴阳两个爻来掌握、表述世界存在一定的困难。《系辞上传》就说：“阴阳不测之谓神”，“神无方而易无体”。又感叹说：“知其变化之道者，其知神之所谓乎！”认为能够掌握易卦变化的人不是一般人而是跟“神”相近的人了。从占筮的实际操作中来看，也确实如此。由于卦象太过简单，可供分析把握的要素又太少，有时根本弄不清一个卦象指的是什么。难怪有人认为，研究易卦要有点“特异功能”才行。^②随着人们社会生活的日益丰富，社会层次、结构的复杂化，职业的多样化，这个问题就变得越来越突出了。

所以，后来人们就试图用更多的象来说明、把握事物的组成

^① 《马克思恩格斯选集》第二卷，人民出版社1975年版，第103页。

^② 杨维增、何洁冰：《周易基础》，花城出版社1994年版。

要素，这就是把阴阳与五行结合为体的努力。这个过程也正好是从《易经》到八字的发展过程。中医的阴阳五行之象也是因为这个而产生的。阴阳与五行的结合，使得八字易象较之《易经》的象更具体、更接近现实中的具体事物，也使得中医的象更有特殊性了。因为中医的象也只是一般的，它只把人体看作是阴阳五行组成，没有深入到每个人的阴阳五行的组成是不同的，这样一个特殊性当中去（关于这点容后再述）。

第二个方面，从思维方法上来看，八字易象的思维方法是较为理性的。这也是八字易象的思维发展到较为成熟阶段的标志。

前面说过，《周易》、中医和八字都是象的思维方式。这个思维方式也有一个从感性认识上升到理性认识的过程。

马克思主义认为，人类的认识是一个从感性认识上升到理性认识的过程。不仅人们对个别事物的认识过程是如此，个人认识发展过程和整个人类的认识发展过程也是如此。仅以哲学发展史来看，也就体现了这样一个从感性上升到理性的过程。

早期哲学思维中的感性成分是较重的。如古希腊哲学好用譬喻来阐述哲理（亚里士多德也是如此），中国先秦时期的诸子百家好用寓言阐述哲理。那种依靠严密的逻辑推理和概念之间的演绎关系建立起来的、纯理性的哲学体系，往往要在哲学发展比较成熟的阶段才会出现。这点在中国表现得更为明显。中国哲学总的来说偏向于感性的“象”的思维，没有达到像西方哲学那样的理性，这点已如前述。但其中的理性思维的成分也有一个随着认识的深入、发展而不断加重的过程。例如宋明理学中的理性思维成分就比在它之前的哲学思想要大得多。

以术数易象的思维方式来说也是这样。越是产生得早的术数，其感性的成分就越重。相术是最早产生的术数之一。它采用的就是“天人类比”、“天人相副”的感性认识的方法。再如风水术，它分为“形法派”和“理气派”。形法派产生得比较

早，魏晋时期即已风行。它就比较感性，注重的是山川风水的“形”、“势”，理气派产生得比较迟，唐宋以后才大行其道，它就比较理性，强调风水中的五行八卦方位。

《周易》的象是产生最早，它的象的思维中感性的成分可以说也是最多的。阴阳二爻虽然很抽象，而且达到了最大限度的抽象，但用它组成的六十四卦却是很形象的。而且，《周易》用来把握事物的运动，也是用的形象的方法。例如，以“火地晋”卦中太阳从地平线上升起这一形象来表述事物处于上升发展阶段，以“地火明夷”卦中太阳朝地平线落下这一形象来说明事物处于困难时期，以“地天泰”中阴气下降、阳气上升来表示社会中上下和谐，等等。

八字易象产生得最晚，它的象中感性的成分也就最少，理性的成分较重。

八字虽然是一个自然、社会、人事之象，但其推算过程依靠的却是严密的逻辑推理的思辨。相术、八卦等由于感性的成分太大，外人很难摸到门道，往往要依靠师父的口传身教，有时还要依靠一些直觉思维。但八字易象由于较重理性思维，就较少这种情况。八字中五行的相生相克，十天干中的克中有合，克中有生，十二地支中的三刑、三害、六冲、三会局、三合局、六合，等等，无不是根据阴阳五行相生相克的严密推理而来，只要具备一定的文化基础，具有一定的理性思维和象的思维能力，就能够较好地把握它。

有学者在对比了各种术数活动之后，对八字易象作了这样的评价：

这一彼此贯通、互为因果、循环相牵、网状结构的理论模型具有极高的思辨性和逻辑性。在我国传统文化中，如此严密变通的思维推理模式还不多见。假如我们承认其整个理

论的出发点为真，那么这一逻辑推理的模型几乎达到了天衣无缝、无懈可击、无隙可乘的境地。^①

如果仔细研究、对比过八字易象和其他各种术数，应当承认这个评价是大体公允的。

第五节 八字易象集阴阳五行之大成

阴阳五行思想，是中国文化的主干，也是中国人基本的思维框架，在古代中国的社会生活的各个领域都可以见到它的影响。但阴阳五行思想并没有什么专著，儒家、道家、释家等各家书籍也很少谈论阴阳五行。那么阴阳五行思想到底存在于什么地方呢？我认为术数和中医学可以说是最集中地体现了阴阳五行思想。而八字易象，又可以说是集阴阳五行思想之大成。

一、八字易象的阴阳五行结合在形式上是最紧密的

阴阳与五行思想本为两个源头。阴阳思想最早见于《国语·郑语》，伯阳父以阴阳来解释地震，并进一步把自然界变化与社会变动联系起来，说：

夫天地之气，不失其序，若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震。今三川实震，是阳失其所而镇阴也。阳失而在阴，川源必塞。源塞，国必亡。

五行思想最早见于《尚书·洪范》，相传是天帝授给大禹的

^① 张明喜：《神秘的命运密码》，三联书店1992年版，第268—269页。

治国大法：

一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。

今人一般都把阴阳五行连在一起讲，但在历史上很长一段时间内，阴阳与五行是分开的。《易经》只以阴阳二爻作为万物组成和运行的要素，连带影响到《易传》基本上不讲五行，只讲阴阳。在天地序列的产生和运行过程中并没有五行的位置。“易有太极，是生两仪。两仪生四象，四象生八卦。”（系辞上）在《说卦》当中，可以看到一个试图把五行纳入阴阳八卦体系的初步的努力，即是以五行作为方位。《说卦传》提出：

帝出乎震（“震，东方也”），齐乎巽（“巽为木”，“东南也”），相见乎离（“离为火”，“南方之卦也”），致役乎坤（“坤为地”），说者乎兑（“兑，正秋也”），战乎乾（“乾为金”，“西北之卦也”），劳乎坎（“坎者，水也，正北方之卦也”），成言乎艮（“艮，东北之卦也”）。

这样，就初步把五行和四方四隅的八个方位、四季作了一个结合。之所以说它初步，是因为在《说卦传》中，五行之中缺土，方位之中缺中央。甚至连“五行”这样的词也没有出现。

至西汉京房易，“纳甲”之术，作了一个把五行与阴阳真正结合的努力。即是将八卦分为阴阳两组，将十天干和十二地支也分为阴阳两组，然后将六十甲子的阳干阳支纳入阳卦，阴干阴支纳入阴卦。由于天干地支代表五行，八卦代表阴阳，所以在这里，阴阳和五行就成为一体了。如果从哲学的意义上来解释，可以说京房把阴阳和五行共同作为世界的组成要素。不过，京房易仅用于占筮，属于“象数”，对《周易》文本的哲学思想并无增益。后世易学家也没有以京房易作为解释《周易》思想的根据，所以不能说《周易》将阴阳与五行作了完美的结合。

总的说来，秦汉之际的阴阳五行思想一个共同特点就是，五行与阴阳的关系是外在的，基本上谈天地起源和万物组成就说是阴阳，谈四季和方位就说五行。五行之中无阴阳，阴阳之中无五行。这点在董仲舒的著作及《白虎通义》、《易纬》等书的阴阳五行思想中也表现得很明显。

《内经》对阴阳与五行的结合，比起《易传》又进了一步。它把阴阳和五行都作为化生万物的本原：“夫五运（五行——引者注）阴阳者，天地之道也，万物之纲纪，变化之父母，生杀之本始，神明之府也，……在天为气，在地成形，形气相感而生万物矣。”（《内经·天元纪大论篇》）具体到人体，它将人体五脏分别配属五行，以说明其功能。如心属火，主舌；肝属木，主目；脾属土，主口；肺属金，主鼻；肾属水，主耳；又把人体五脏六腑分属阴阳，以说明其性质，阳主发散，阴主收敛，再加上季节、方位，等等。

东方生风，风生木，木生酸，酸生肝，……南方生热，热生火，火生苦，苦生心，……中央生湿，湿生土，土生甘，甘生脾，……西方生燥，燥生金，金生辛，辛生肺，……北方生寒，寒生水，水生咸，咸生肾。（《内经·阴阳应象大论篇第五》）

《内经》中关于人体各个器官、部位的阴阳五行组合的思想，被全盘吸收到八字易象当中，八字易象对人体器官与阴阳五行关系的描绘，几乎就是中医阴阳五行理论的翻版。

《内经》中另一大特色，是提出了五气六运的思想。其基本内容，就是认为人体在出生之年所禀的阴阳五行之气，在后来的日子里，与外在时空环境中的阴阳五行之气会发生相互作用。它提出了外在环境对一个系统内部要素和运行的影响，即内因

(内部结构和要素,不是主观能动性)与外因(外在环境的能量、物质和信息)之间的关系。这些是《周易》中所没有的,都被八字易象所全盘吸收,成为八字易象中很重要的、有特色的组成部分。

《内经》对阴阳五行的结合向前迈进了一大步。但也存在两个问题:一是这种结合仅限于人体和自然界,未涉及社会,因此尚未上升到一般世界观的高度。这点前面已有所论述;二是这种结合仍然不够紧密。国内研究中医哲学思想的刘长林先生认为,“阴阳和五行虽然同为中医基础理论的重要组成部分,但是它们仍然是两种学说。这主要是因为它们各有自己特殊的研究领域。”^①在中医当中,阴阳用来说明人体的本质和运动规律,提示人体变化发展的动因。五行侧重于说明人体的结构,各要素之间的相互作用与功能。但阴阳与五行之间的联系并不紧密。即使在现代中医学中,五行与阴阳也是分开的。

与《周易》和中医相比,八字易象的“象”在阴阳和五行的结合上是较为严密的。表现为两个方面:

一是它明确地把五行列为跟阴阳共同的组成万物之本原。天地人均由阴阳五行组成。《渊海子平》说:“恭闻天地未判,其名混沌,……是时,一盘气中结,于是太易生水……太初生火,……太始生木,……太素生金,……太极生土,……轻清为天,重浊为地,二气相承,两仪既生,化而成天。”(论五行所生之始)

《三命通会》说:“天高寥廓,六气回旋以成四时,地原幽深,五行化生以成万物。”(论五行生成)

二是在八字的实际应用中,它把阴阳与五行较好地结合了起来。作为一个事物之象来说,它把事物看作既是一分为二的,又

^① 刘长林:《中国系统思维》,第297页。

是一分为多的。是在一分为二的基础上的一分为多。总起来可以概括为：五行当中有阴阳，五行是阴阳的体现。阴阳展开为五行，阴阳是五行的根基。阴阳为性质（刚、柔、寒、热），五行为功能（生、克、合、化）。五行外现，阴阳内在。五行为显，阴阳为隐。

首先，五行当中有阴阳。木火为阳，金水为阴。土中既有阳也有阴。木火土金水五行又分为甲乙丙丁戊己庚辛壬癸十天干。由此，五行中的每一行又分为阴阳。甲木为阳，乙木为阴，丙火为阳，丁火为阴，戊土为阳，己土为阴，庚金为阳，辛金为阴，壬水为阳，癸水为阴。丙火又为阳中之阳，癸水又为阴中之阴。地支也作同样的区分。寅卯木为阳，巳午火为阳，申酉金为阴，子亥水为阴。辰戌丑未土有阳也有阴。这就是五行是阴阳的体现。

其次，天干为阳，地支为阴。同样的五行，若是分别落在天干和地支当中，由于其阴阳性质不同，功能作用也就不同。

例如，天干为阳，性刚猛。地支为阴，性柔和。所以《滴天髓·战局》说：“天战犹自可，地战急如火。”任铁樵注云：“天干气专，而得地支安静，易于制化。故‘天战犹自可’也；地支气杂，天干虽顺静，难于制化，故‘地战急如火’也。且天干宜动不宜静，动则有用，静则愈专；地支宜静不宜动，静则有用，动则根拔。”

意思就是说，五行相克，若是发生在天干还好一点，不太凶险。发生在地支，就特别凶险。天干阳宜动，地支阴宜静。这就是由于五行所处的位置不同，造成性质不同。

再次，除了天干为阳，地支为阴以外，还有天干地支之中也各自还分阴阳。由于天干地支中各自阴阳所属不同，造成各自功能作用也不同。

例如，甲、丙、戊、庚、壬性较为刚猛，与他干之间的相生

相克力量也就较大；乙、丁、己、辛、癸性较柔，与他干相生相克的力量也就较小。另外，若是五行相克之中刚好遇到阴干对阳干，则克中有合也有生，如甲木克己土，又与己合化为土，克中有合。壬水克丁火，又与丁合化为木生火，克中有生。戊土克癸水又与癸合化为火生土，庚金克乙木又与乙合化为金，等等。

地支也是一样。《滴天髓·地支》说：“阳支动且强，速达显灾祥；阴支静且专，否泰每经年。”刘基注云：“子寅辰午申戌，阳也。其性动，其势强，其发速至，其灾祥立显。丑卯巳未酉亥，阴也。其性静，其气专，发之不速，而否泰之验，每至经年而后见。”这就是说，地支中若是五行属阳，性质刚猛，发动的力量较大，效果也较快，较明显；地支中若是五行属阴，如金水等，性质较柔和，发动的力量较小，效果也就来得慢一些，小一些。

二、八字易象澄清了传统阴阳五行学说的两个问题

从八字易象的阴阳五行内容来看，它也在两个方面澄清了传统阴阳五行学说的问题。

一是关于阴气浊、阳气清的问题。阴浊阳清，阳气清，故上升，阴气浊，故下降。这是阴阳五行思想中的一个基本观点。但为什么说阳气清，阴气浊，《周易》和《内经》以及后来的《周易乾凿度》、《易纬》中都没有阐述。

八字易象认为，天干为阳气，地支为阴气。一个天干只含一种五行之气，较为单纯，所以为清。如甲只含一种木气，丙只含一种火气。地支却不同。一个地支中往往包含多种五行之气。如地支寅中即包含有甲木、丙火、戊土三种气，地支辰中包含有乙木、戊土、癸水三种气，所以就混浊了。这样，至少从逻辑上来说，八字易象解决了阳清阴浊的问题。

二是关于金生水的问题。五行相生为水生木，木生火，火生

土，土生金，金生水。这五种相生中，有四种相生都可以从经验和直观中得到验证，水能促使植物生长，这是水生木。钻木能取火，这是木生火，火烧完了剩下灰，这是火生土。金属都是埋藏在地下的矿藏，这是土生金。唯一不能从经验和直观中得到解释和验证的是金生水。《白虎通义》解释为“熔金为水”，这个解释一直流传到今天。其实这个解释是很荒谬的，根本站不住脚。金属在高温状态下熔化为液体，这样的液体是“水”吗？这样的“水”能“生木”吗？如果不能生木，生生不息的链条岂不是在这里出现了断裂？显然这是个很大的逻辑漏洞。

八字易象解决了这个问题。八字易象史上第一部著作《李虚中命书》说：“土重而金生，金强而育水。”李虚中注云：“湿生土，土生金。故云金生水。水实地中行，非假金。故云金土一也。水既生旺，则木荣长矣。”（《中卷·真假邪正》）这就是说，金与水同时生于地中，虽说是金生水，其实不是说真的有了金才生水，而是说地既生金也生水，这水就是养木之水。

民国时的术士袁树珊在《命理探源》中引用《协纪辨方》的资料，证明古人所讲的“金”，实际上指的是地下的矿脉。它是与“石”联系在一起的。有岩石，有矿脉的山才能涌出泉水，没有岩石的土山不能出水，因其不能藏水，水过地皮湿。例如黄土高原就是如此。^①这样，八字易象也在经验上解决了金如何能生水的问题。

综上所述，我们可以说，八字易象是集阴阳五行之大成的一种术数。

^① 袁树珊：《命理探源·宜忌》。另《中国古代算命术》一书曾引用《命理探源》中的话来解释“金生水”：“金生水者，少阴之气湿润流泽，销金亦为水，故金生水。”这句话是该书原引自《白虎通义》的话，并非作者的原意。

第二章 八字易象的文化意义

第一节 八字易象是自然界的模型

八字易象以五行为主，结合阴阳。但五行的金、木、水、火、土仍然是抽象的概念。八字易象把它们具体化为自然界的十种事物。《三命通会》、《滴天髓》等书对此作了较为详细的阐述，概括如下：

甲木为参天大树，为雷；乙木为花草，为风；

丙火为太阳，为电；丁火为星光，为灯火；

戊土为高原，为山；己土为田园，为湿土；

庚金为风霜，为金属矿藏；辛金为珠玉，亦为矿藏；

壬水为江河湖海之水，为云；癸水为雨露，为泉水。

《三命通会》对十天干的象征还有一个总的概括，谓之曰：“五阳皆出乎自然而为先天，五阴皆系乎人事而为后天。”（论天干阴阳生死）但“系乎人事而为后天”者，也无非是经过人工改造的自然物而已，所以八字仍然是自然的象征。

由于从自然出发，八字易象对五行的性质和功用的理解与传统的理解有所不同。传统理解五行的性质为：水润下、火炎上、木曲直、金从革、土稼穡。五行均指农业生产过程中的活动。水润下，为农业灌溉。火炎上，为焚烧树木，开荒。木曲直，金从革，均指制作农具。土稼穡，是指土地生长农作物与收获。在这里，“水火金木”是条件和过程，“土（稼穡）”是目的和结果，

所以它是远古时期人们对农业生产经验的总结。^①另外，传统对五行生克关系的理解也基本来源于农业。对五行相生的传统理解已如前述。相克的理解是：金克木、木克土、土克水、水克火、火克金。具体解释为：金属制作的工具能伐木，这是金克木；农作物生长会导致土壤的肥力下降，所以传统农业在一块地上种过几年就要轮休，这是木克土；垒土成堤能制水，这是土克水；水能灭火，这是水克火；火能炼金属，这是火克金。这些生克关系基本上都来自于农业生产直观的经验总结。

八字易象对五行的认识不仅限于农业生产的经验，而是着眼于包括自然和人事活动在内的整个世界。由此，它对五行的生克关系的认识也就更为深化了（此处及以后对八字中干支五行的解释均采用徐子平的“正五行”的解释）。

以甲木来说，八字易象认为：“甲木参天，脱胎要火”（《滴天髓·天干》，下同）春月之木，犹有余寒，得火温之，方能生长。冬月之木也要见火方为温暖，但夏月的木便不宜见火，反宜见水以润之。而乙木为花草，性为阴柔，见太多的水为水泛木浮。春月之木不宜见金来伐，以防损伤生机。秋月之木却宜见金，斫削方能成材。但乙木花草便不太惧金。

以火来说，“丙火猛烈，欺霜侮雪”。丙火为太阳，纯阳之火。故驱寒解冻，生土焚木。见水为既济。丁为星光，为灯烛，为阴火。“旺而不烈，衰而不穷”，故属“柔中”，即《周易》中“离卦”之意。无太过不及之弊，赖木来生。

以土来说，“戊土固重，既中且正”。为阳土。如《周易》中之“艮卦”。宜水来润，方能生万物。不宜再见火。“己土卑湿，中正蓄藏”。己土为阴土，含水，为阴湿之地。符合《周

^① 见张涅《五行说由经验性认识向先验信念的异变》，载《中国哲学史》2002年第2期。该文详细地考证了五行思想起源于对殷商时期农业经验的认识。

易》中“坤卦”之本意。顺承天而生万物，宜火来生。

以金来说，庚金为阳金，为秋天肃杀之气，“刚健为最”。得水则见金白水清，得火则显刚健锐杀。辛金则属阴金，珠宝一类。“辛金软弱，温润而清”。要小心保护，“热则喜母，寒则喜丁”。

以水来说，壬水为江河之水，为阳水。“刚中之德，周流不滞”，即《周易》中“坎卦”之意。外柔内刚，黄河之水天上来，故可顺而不可逆。可化可从，但不可堵。“化则有情，从则相济”。癸水则为阴水，为至柔。其润下功能犹如《周易》之“兑卦”，其柔又如道家所理解的水，以柔弱为本，却有着极强的生命力，“不愁火土，不论庚辛”，既不畏克，也不赖生。

也许有人会以为如此多的五行分类是繁琐，并没有实质性的意义。其实不然。在如此分类的情况下，当我们看到一个八字时，我们实际上看到的应该是一幅自然图景。在八字易象看来，自然的运行规律与人事的规律应该是一致的。也就是说，如果是属于“好命”的八字，它也应当是符合自然界生长规律的。

传统哲学讲命，多以其为先天性，不可知，人们只能“安之若素”（《孟子》）。八字易象却认为，人的命运与自然规律是一致的。这可以说是从一个新的角度阐述了“天人合一”的思想。

甲子	丁卯	此为清朝刘墉刘中堂之造。一幅美丽的田园风光。春天的阳光普照田野，水流潺潺，树木茂盛，万物生发，更喜大运走东南之地，欣欣向荣。（《滴天髓》）
丙寅	戊辰	
	己巳	
己丑	庚午	
	辛未	
甲子	壬申	

辛丑	庚子	此八字，泉水在阴湿之地，金多水浊，天寒地冻。不见阳光，寒气逼人。不用说生长万物，连原有的生命也无法维持。阴森森的，更嫌运走西北，暗夜来临，如何能有生发之机呢？（《滴天髓》）
辛丑	己亥 戊戌	
癸酉	丁酉 丙申	
癸丑	乙未	

与天干不同，十二地支除了五行之外，并无其他象征。有些人以为十二地支象征十二种动物，即人们平常所说的“生肖属相”。这个说法原出于汉代王充，但在八字易象中如果也这样认为，那就错了。十二地支在八字中主要是代表天干所处的时间，即一年中的十二个月。八字易象认为，十天干所象征的物质都有一个从萌芽、生长、壮大、衰退、死亡的过程。十二地支即象征这个过程。这叫做“五行寄生十二宫”。

以甲木为例。其萌芽期为酉、戌月，叫做“胎养”期；其生长时期为亥、子月，叫做“长生、沐浴、冠带”期；其壮大、兴旺时期为寅、卯月，叫做“临官、帝旺”期；其衰退时期为辰、巳月，叫做“衰病”期；其死亡时期为午、未、申月，叫做“死、墓、绝”期。这些时期的划分跟生肖属相没有关系。《三命通会·论地支属相》对此说得很明确：

寅，木也，其禽虎。戌，土也，其禽犬。丑、未亦土也，丑禽牛，未禽羊。木胜土，故犬与牛羊为虎所服，……然亦有不相胜者。午，马也。子，鼠也。酉，鸡也。卯，兔也。水胜火，鼠何不逐马？金胜木，鸡何不啄兔？……十二辰之禽以气性相克则尤不相应。大凡含血之虫相服，至于相啖食者，以齿牙钝利，筋力优劣自相胜服也。

这里说得很明确，如果说地支有生肖象征的话，那么，除了寅木克戌丑未土还可以勉强用虎食牛、羊来解释外（说勉强，是因为在生肖中，牛能制虎，而不是虎食牛），子午相冲，卯酉相冲便不能以动物之间的相胜关系来解释了。比如子可以冲午，难道老鼠去制服马吗？酉冲卯，难道鸡去啄兔吗？动物之间不是以气性相克，而是以力、牙齿来决定胜负的。但八字是以严密的逻辑推理来进行的。

第二节 八字易象是中国封建社会 家庭关系的模型

一、八字中“六亲”排列的根据

八字除了是自然之“象”以外，它还是封建社会家庭关系之“象”。

根据年月日时的天干地支排出八字以后，还要根据“日主”与其余七个字的关系，排出“日主”的家庭关系，即此人的父母、妻、子女、兄弟姐妹、祖先。一般认为，这种亲属关系的排列，是根据日主（我）与其他天干地支的生克关系来确定的。以男命（术书中称为“乾造”）来说，“我克”者为父亲、妻子，“生我”者为母亲，“克我”者为儿女。女命（八字易象中称为“坤造”）则不一样，“克我”者为丈夫，“我生”者为儿女，其他与男命同。

另外还有一种排法，是以日主与其他天干地支的位置来定。日支为配偶，月柱为父母，年柱为祖上，时柱为儿女。还有人认为，年柱为父母，月柱为兄弟。

下面排出一个完整的乾造八字的家庭关系：

	根据生克关系排	根据位置排
丁酉	(比) 兄 (财) 父	(年柱) 父母或祖上
壬子	(官) 子女	(月柱) 兄弟姐妹或父母
丁卯	(财) 妻子	(日支) 妻子
甲辰	(印) 母亲	(时柱) 子女

这个八字与家庭六亲的关系排列，反映了什么？

首先，它反映了中国封建社会的伦理观念和礼法制度。八字易象本来是研究“自然之理”的，通过对阴阳五行的运行规律的把握来分析个人一生的命运。但是，跟《周易》一样，在八字易象对阴阳五行之“自然之理”的理解中，已经包含着“人事”的因素。八字易象把天理与人事结合为一体，是通过把阴阳五行之克我、生我、我克、我生、与我同类等生克制化关系具体化为官、杀、食、伤、财、比、劫，再比附为父、母、妻、子(女)、兄(弟)等等实现的。

可以把整个八字看作一个封建社会伦理道德和礼法制度的缩影。例如，官杀被解释为朝廷命官，人得之，不敢有违；父母生我，人无父母，无所怙恃；人生子女，名为食神，食者如虫吃物，被食者损，得食者益。其中最典型的是表现在八字易象对夫妻关系的看法上。八字易象以阳为男，阴为女，阳为夫，阴为妻。阳刚阴柔，男尊女卑。这个思想贯穿于《周易》以及一切以其为名的术数活动中，八字易象也不例外。几乎任何一本八字易象书籍都提到女人之八字必须以阴柔为本。

《渊海子平》说：“推妇人之命，与男命大不相同，……女命只要身弱，主性纯粹而温柔，能奉翁姑，助益夫主。身强，不孝公姑，是非生事。”（《论妇人总诀》）

《滴天髓》说：“论夫论子要安祥，气静平和妇道章。”（《女命章》）

女命以官杀为夫，“官者，管也。”女人以管我者为夫，而男人则以“我管者”为妻，以妻为财产。这正是“夫为妻纲”的体现。又说，妇女之命，必须以夫命为本，以子命为荣。夫即官星，官星亮则妇人命好，“女命者，先观夫星之盛衰，则知其贵贱也。”（《女命章》）子为食神，食神旺则晚年荣显。如果达不到这个要求，就是“克夫”、“克子”之命，等等。然而，对男人，却从来未有克妻、克子之说，反而说其多妻之命，等等，在整个中国封建社会，流毒甚广。即使在今天，还可以在个别人那里，找到它们的市场。所以，在一些研究著作和对八字术的批判中，首先看到的就是说八字易象反映了封建思想。

不过这个说法并不能说明全部八字易象的思想。例如八字易象在男命中把“克我”者作为子女。就于封建伦理不通。“父为子纲”是三纲中的一个。子女为“我生”，受我管束教育，如何反过来变成了“克我”呢？再如八字易象把父亲与妻子列到一起，作为“我克”的对象，历来为正统的术士们所反对，曾经在八字易象史上掀起轩然大波。反对者认为这简直是“失伦常”（《滴天髓》任铁樵语）。这很有道理。父亲为“生我”、“管我”，教育“我”之人，如何能与自己的妻子并列呢？后来好多术士企图作一纠正，以“生我”者为父亲，但没有成功。绝大多数术士至今仍是以偏财为父，所以不能说这种排列是反映了封建社会的伦理观念和礼法制度。

其次的一种观点认为它反映了日主（我）与其他五行相生相克的关系。例如父亲何以为财？因为“我克”之对象正好是克“生我”者。如“我”为甲木，生我者为癸水，即母亲。而甲木所克者己土正好就是癸水的克星，也就是父亲。同样，为什么儿女为“克我”者呢？那是因为它们是“我克”者（妻子）所“生”。如甲木所克者为己土（妻），己土所生者为庚金（子）。这种说法能解决前一种说法的一些问题，但其自身也带

来新问题。以甲木为例，如以“生我”者癸水为母，那么癸水的“生者”为庚金，甲木就既以庚金为祖上，又以庚金为子女了。但八字中从未有过把祖上跟子女排在一起之说。

因此，八字易象中这个问题是没有讲清楚的。

二、六亲的排列反映了封建家庭的现实关系

我认为，八字中的六亲排列，不能光从五行生克制化或者伦理道德方面去理解。八字在这两方面都有一定的根据，但不是主要的。八字的六亲排列，主要反映了当时的社会现实。也就是说，它是封建社会现实的家庭关系的反映，首先是当时社会经济关系的反映。也许有人会说，中国古代的现实社会关系不就是封建社会的伦理观念和礼法制度的体现吗？其实不然。任何一个社会，它所宣称的伦理观念都只是一种理想，一种规范。理想与现实、规范与行为之间总是有差距的，否则理想、规范就没有存在的必要了。关于这点，我们只要想想当今社会的道德规范与真实的社会行为之间的差距就可以了。八字术，由于它贴近社会生活，要求具体测算人们的实际生活，这就使它除此之外反映封建伦理以外，还反映现实社会中与伦理观念不太符合的那一面。正是这一点，造成了八字易象种种看似矛盾的说法。

《三命通会·论古人立食财官名义》曾说：八字易象中的财、官、食、印等等，“其理与人事无二，学者明于人事，斯可以言造化矣”。正因为如此，在某些看来不合情理的地方，其实却完全合乎社会现实。而这一点，是以往研究中有所疏忽的。

下面就这一点，把六亲分开来作一论述。

父亲：“我克”者偏财为父，就是从经济关系角度得出的结论。算命很重要的一个方面就是推测个人的家庭状况。在中国，父亲过去和现在都是家庭主要的经济支柱。家中的经济条件好坏一般由父亲的状况所决定。封建社会里，妇女由于不参加生产劳

动，此种情况更甚。在八字中，财如不旺，代表家中经济困难；财如旺，代表家中富有。这都是由父亲的状况所决定的。从一个家庭的经济状况，直接反映了父亲状况如何。“以财为父”正是这一现实情况的反映。所以刘基说以财为父是“十有九验”（《滴天髓·父母》）。

子女：“克我”者官、杀为子女。正官为女儿，七杀为儿子。初看起来，这也于伦理不通，儿女为我生，受我所管，怎么反而成了克制、管束我的力量了呢？但这却是封建社会现实家庭关系的反映。民国初术士徐乐吾说：“克我言官煞，何以为子女？乃出于自然之理。凡人受父母之禁约少，受子女之拘束多也。”（《子平真詮評注·论官分用神配六亲》）为什么受子女拘束多呢？因为封建社会是“不孝有三，无后为大”。是否能生儿子，儿女是否能延续香火，耀祖光宗，是男人的一件心头大事。也是上一辈祖父母对儿子的严格要求。许多情况下，看起来是父亲管教儿子，实际上却处处被儿女所牵制。这点在封建社会百科全书式的小说《红楼梦》里有很好的反映。男人的许多行为实际上是受“延续香火”这件事决定的。

所以，儿女为“克我”者。尤其是儿子为七杀，跟“我”绝无相生之意，女儿为正官，尚有个相生相合的一面，即弗洛伊德所谓“俄狄浦斯情结”是也。

当今社会，以“延续香火”为己任的人是没有封建社会多了，但“望子成龙”、“望女成凤”的心思却较之古代社会有过之而无不及。许多人一生为儿女操劳，到老来还要受儿女的气，受儿女管束。从这点上来说，儿女为“克我”者到今天也还是有现实意义的。

女命中以“我生者”为子女，男命却以“克我”者为子女，从中反映出儿女在父母亲心中的不同地位，以及男人和女人在生育、养育子女中的不同作用——女人耗费的精力和心血往往更大

些。女命以食为子，伤为女。食、伤均能生财，反映出儿女长成以后能增加家庭收入，尤其是儿子为食神，生财更力。反映了封建社会往往以儿子为养老的依靠，光宗耀祖，主要靠儿子，女儿为伤官，虽然也生财，但不及儿子多。总的说来，儿女长成以后都能成为母亲的依靠，所以，“我生”者为儿女。

母亲：“生我者”为母。正印为嫡母，偏印为庶母。“正印”是“生我”最为有力的，母亲对自己的亲生儿女自然是充满母爱，全力支持。偏印为庶母，它也能“生我”，但力度较弱。封建社会的庶母为姨娘（父之小妾）或后妈。她们自然不可能尽全力“生我”。而且，偏印还能夺食，在日主的“食神”出现之时，偏印被称为“枭神”。枭神夺食即不能生财，代表此人将一生贫苦，孤苦伶仃。这是对封建社会家庭关系的绝妙反映。封建大家族之间，往往为了争夺财产，导致骨肉分离，做妾的为了维护自己的利益，做母亲的为了维护自己孩子的利益，无不使出浑身解数，往往不惜一切手段对付非亲生孩子，这就是“枭印夺食”所反映的封建社会家庭现实。

妻子：“我克”者为妻。把妻和财产放在一起，一般人往往只注意到这其中的男尊女卑的夫权思想，忽略了其中所反映的封建社会中不同于典籍文化的现实社会关系：

一是妻子能带来财。女子出嫁，娘家一般要陪上一笔嫁妆。所以旧社会家庭的女儿又被叫做“赔钱货”。但对男方来说丰厚的嫁妆就是财。封建社会里，姻亲往往又是家族扩大势力范围，提高自身社会地位的重要手段。依靠姻亲关系攀附权贵，跻身上流社会的事是屡见不鲜的。所以，八字中还有“财能生官”这一说。

二是好的妻子本身就是一笔财富。《增广贤文》说：“家有贤妇值千金。”封建伦理观念虽然轻视妇女，要求妇女“三从四德”。但在实际生活中，妇女往往在家庭关系中居于举足轻重的地位。有没有一个好的家庭主妇，往往是决定家庭兴衰的重要因

素。这点在像《红楼梦》等文艺作品中都有很好的反映。

八字中以财为妻就反映了这一点。《三命通会·论古人立食财官名义》就说：“人成家立产，须得妻室内助，故曰妻财。”妻财虽为“我克”，另一方面又是“我依”（依靠的意思）。“身旺无依，非僧即道”，指的是没有财产，也就娶不起老婆，或者反过来说，没有老婆，聚不起财产，只能是孤苦伶仃地出家。八字易象中是十分重视“财”的作用的。一般无财的八字，除非另成格局，否则是失败的八字。无官、无印都不要紧，比劫能代替印的作用，无官但财能生官。但没有财就比较难办。如果有官但没有财，叫作“孤官无辅”，做不长的。又说：“伤官无财，虽巧必贫。”伤官代表才干，人虽有才干，没有老婆配合，也赚不到钱。

从位置上来说，八字中妻子的位置是固定在日主的地支上，对“我”起着支撑、依托的作用，是十分重要的。这也是对作为妻子的妇女的重视。

三是妻子能生出“克我”的子女（官杀）。封建社会权贵和富有的男人往往三妻四妾，外加青楼风流。作为妻妾，要想拉住丈夫，唯一的指望就是儿女。只要能生下一男半女，自己在家中的地位就有了保障。男人可以不为妻子着想，却不能不为自己的儿女着想。尤其是儿子，为丈夫的“七杀”，是最为有力的。

四是无财则无妻，有财才有妻。一个穷光蛋，谁会嫁给你呢？

兄弟：与“我”同类者比肩、劫财为兄弟。比肩、劫财在八字中有两种作用，视情况不同而定。这两种作用都反映了封建时代现实的家庭关系。

一是比肩、劫财可助身。尤其是在“生我”的印过于弱小或根本没有，而“克我”的官杀又过于强大之时。这反映出家庭在面对外界困难时同心协力，共渡难关；二是出现了“我克”的财。这时候比劫会起坏的作用。它们会与日主争夺财，尤其是

在“财”比较少的时候。其中“比肩”指兄，“劫财”指弟。仅从名称上我们就可以知道，“兄”比“弟”更好一些。这也是现实社会的反映。兄长对弟弟往往疼爱有加，“长兄为父”。但弟对兄就不怎么客气。争夺财产，窥视嫂子，所以称弟为“劫财”。

至于姐妹则不在比肩、劫财之列，因古代女子出嫁之后即无权继承财产。

丈夫：对女命来说，“克我”者正官即为丈夫。一般人也往往把“克我”者为夫看作封建夫权思想。这当然也是对的。但其中要注意，“正官”与“我”中不但有相克关系，还有辗转相生、不能相克的成分在内。官能生印，所以丈夫不仅“管我”，还有“扶助我”的功能。阳干正官与阴干日主之间还有甲与己相合，庚见乙反输，丙见辛反法，戊见癸要化，壬见丁反生的关系。这种微妙的关系，实际上体现了封建社会家庭夫妻之间的现实关系，例如惧内之类是很有趣的。

以上是从固定的名称来探讨八字易象所反映的封建社会现实家庭关系。另外我们还可以从各个概念之间的相生相克的关系来进一步探讨这个问题。

“财多伤印” 反映了封建社会父与母、媳妇与婆婆之间的两种情况。

一是父为财，母为印，父亲发达了，有了钱，就容易变坏，自古皆然。三妻四妾地娶进门不说，还在青楼赌场里夜夜鬼混。母亲则在家终日以泪洗脸；二是妻为财，母为印。儿子娶了媳妇忘了娘，媳妇又过于强悍，河东狮吼，反而欺压虐待老人，这在任何时代都是有的。不过印多了却从无伤财一说。这也反映出一个现实（妻子一般不会压着丈夫）和观念（认为婆婆压着媳妇是理所当然）的问题。

“印能制伤” 印代表母亲，伤官代表一个人的才干（伤官

在男命八字中不代表亲属)。母亲关怀儿女,固然有对儿女有利的一面,太过则不利于儿女的成长,往往使儿女成为没有才干的庸碌之人。

“官能制比劫” 官指儿女,或者是官府。家庭兄弟之间闹矛盾,争夺财产过于激烈,一可找官府裁断,还有一个办法就是自己的儿女成材以后可以起作用,帮我来制服兄弟。

总之,八字中的六亲分配,并不仅仅从封建伦理或五行生克着眼,更主要的是从封建社会的家庭关系,尤其是经济关系着眼的。对此,也有八字术士看得较为清楚的。如民国术士徐乐吾就说:

命运吉凶,属本身之利害。富贵贫贱,进退顺逆,皆为本身之事,故可于八字中推之。妻财子禄,以本身利害相关,荣辱与共,故亦可推。若将来欧风东渐,父子分之,夫妻异产,利害不相连属,吉凶即无可征验,如子贵而父贱,妻富而夫贫,各不相谋,即无可推算。同时利害关系相连属者,依然可见。命之是理如是,非今昔有不同也。(《子平真詮评注·论妻子》)

第三节 八字易象是中国封建社会关系模型

八字不仅反映了封建社会的家庭关系,更进一步反映了封建社会人与人之间的社会关系。这种关系,八字同样是通过官、杀、印、比、食、伤、财等“十神”来反映的。这种反映,与前述的反映家庭关系的“六亲”不同,“六亲”是用来推算家庭情况用的,但“十神”不是真的用来推算一个人的社会关系,而是一种比喻。但是,从这些比喻中,我们却可以看到封建社会一幅生动的社会人际关系图。

正官 即“克我”者。它指的就是封建皇权和官府官吏。

“官者，管也”（《神峰通考·正官格》），当官的就是“管我”的人。此一句话，已将三千年的封建社会官民关系揭露无遗。“如人焉，必须官管，然后循规蹈矩，居仁由义，不敢放逸为非，故为制我身主之官也。”（同上）

“官”与“我”的关系是很微妙的。这点在前面论家庭关系时已经说过。在社会关系上也是一样。官既有“克我”、“管我”的一面，又有辗转“生我”与“我合”的一面。这也反映出封建社会的一个现实。马克思主义认为，剥削阶级的国家机器，本质上是剥削阶级镇压人民的暴力工具。但它也有维护正常的社会秩序、管理社会公共事务、发展经济文化事业的职能。以封建社会的官府来说，它有压迫老百姓的一面，也有维护社会生活秩序、保护老百姓安居乐业的一面。

正印 做官要有印，没有印不行。“有官无印，即非真官”（《渊海子平·看命八式》）。“有官无印，纵富贵而伤残；有印无官，纵荣华而有失”（《三命通会·论印绶》）。在家庭关系中，印指母亲。但在与社会上的“官”的意思上，却包含另外三层意思：

一是这里的印指的是做官用的大印。这个印，即今天的公章。这在古代有十分重要的意义。“朝廷设官分职，以印绶，使之掌管。官而无印，何所凭据？”（《三命通会·论古人立印食官财名义》）因为古人做官与今人不同，既没有个人档案，也没有照片资料。唯一能证明做官者行使权力的东西就是大印，有了印才可以行使权力，丢了印有身家性命之虞。

二是这里的印，从五行生克关系来说，指的是支持“我”、拥护“我”的力量。俗话说：“朝中有人好做官。”这里的“人”，就是指支持、拥护“我”的人，做官不能没有人支持。封建社会是“人的依赖性”的社会，尤其如此。一个人能否出人头地，飞黄腾达，与他的社会关系很有作用。这里，亲属关系

是十分重要的。八字诀云：“凡印绶有力，必得父母、祖宗之力。”

三是这里的印，又指读书好。八字中，一般见印旺即可断定为此人读书不错，书读好了便可做官，“学而优则仕”。

七杀 在十天干的排列中，每隔七位会出现一股直接“克我”的力量。例如甲以下第七位为庚，这庚直接“克我”，便称为甲木之“七杀”，也叫做“偏官”。不过一般都叫作“七杀”。也有写作“煞”的。正官与七杀同为克制“我”的力量，但正官由于是阴阳互克，因而克中有生有合，而七杀却不同，阴克阴，阳克阳，同类相克，绝无相生相合之意，所以八字易象中历来很重视七杀的位置和作用，有道是“有杀先论杀，无杀方论用。”

七杀在八字中被称作“小人”。这里的小人不是指劳动群众，而是指社会上流氓、地痞、土匪这类人。而今所谓“黑道”之人。“杀是势恶权贵、奸邪小人之象”（《神峰通考·偏官格》）。八字易象中对“七杀”的描绘和处理方法，可以说是惟妙惟肖地刻画出了这类人的嘴脸。在传统文化中，八字易象对这种“小人”的刻画是绝无仅有的。

《渊海子平·看命八式·论偏官》这样写道：“小人无知，多凶暴，无忌惮。”这是指“小人”的面目。既无知识又无道德。动辄拔刀相见，聚众斗殴，扰乱社会秩序，百姓遭受其害，例如《水浒》中牛二一类角色。“若无礼法控制之，不惩不戒，必伤其主。”

但他们也有用处。“乃以劳力以养君子，而服役君子者，小人也。”这里的劳力养君子，服役君子，不是指种田做工，而是指走卒健仆，充当打手帮凶一类。所以，这里的“君子”也不是一般的平民百姓。

“惟是不惩不戒，无术以控制之，则不能驯服而为用。故扬子曰：御得其道，则狙诈，或作使。御失其道，则行诈，或作

敌。小人有狙诈也。要控制得其道矣。若失控制，小人得权，则祸立见矣。”意思是说，小人狡猾刁蛮如虎狼，要善于驾驭，控制得法。否则会给自己带来祸害，尤其不能让小人掌权。

又说，如遇偏官小人，“如抱虎而眠，虽借其威，足以摄群畜。稍失关防，必为其噬脐。不可不虑也。”对付小人，既要用，又要防。不可大意。

要控制小人，但也不能把小人制服太过。没有小人当然最好，如果已经有了小人，就不能太压他们，而必须用起来，否则于自身不利。“借小人势力卫护君子以成威权，乃大权大贵之命。”（《三命通会·论偏官》）真的要成就事业的话还必须有小人来帮助。“倘或有一煞而制伏有三二，复行制伏之运，反不是福。”君子离不开小人，白道离不开黑道，中国封建社会的政治关系是很微妙的。

如何去控制小人、制服小人为“我”所用呢？有两个方法：

一是以印化杀。如八字中有印，位置得当，七杀自会去生印，不来“杀我”。也就是说只要“我”有家族势力，有靠山，有拥护支持“我”的力量，小人不但不敢来伤害我，反而反过来成为支持我的一员。在八字中，“以印化杀”是对付七杀的理想方法，现实中恐怕也是如此。

二是以食伤制杀。食伤代表“我”的才干、才华。可以用才华才干来驾驭小人，控制他们。另外，黑道上的小人虽然是无知凶暴，却也懂得尊重有才华之人，尊重那些一身正气，敢于反抗官府（伤官）之人。但才干不可太过，控制也不可太过，要给小人留一点活动空间。这就是“制杀不可太过”的意思。

总之，要对付小人七杀，最主要的是日主要身强，“我”必须有力量。或是印绶生身，或是比肩众多。如果这些都没有，那还可以“阳刃护身”，拿着刀，即有武装的意思。如此，小人便不敢侵犯我，反而乖乖地任我驱使。“有杀无印欠文彩，有印无

杀欠威风。煞印双全，宜其文武两备。”既有一般群众的支持，又有小人的帮助，这“君子”可就够威风了。

把七杀作为“偏官”，还有一种说法，把偏官作为副职看待。做官要做正的，偏官无权。但这与偏官在八字中的实际作用不相符，所以不再讲了。

财 从社会关系这一层来说，财的意思就是钱财。最早在唐代出现的神煞推命中，对钱财是不够重视的。举凡“吉神”如天乙贵人、天月德贵人、文昌星、将星、金舆、学堂，等等，其含义均为出将入相，考取功名，或逢凶化吉。而“凶神”，如空亡、勾绞、隔角煞、天罗地网、十恶大败、阴阳差错煞，等等，多指触犯刑律，身遭不测，婚姻不幸，等等。发财、破财的概念不大有。但在徐子平以后的八字术中，不仅出现了“财”，而且对“财”的重视程度是空前的。财往往跟官联系在一起，叫做“逢官看财”，因财能生官。如果八字中虽有官透出，但没有财来扶持，叫做“孤官无辅”，官做不长也做不大。有财无官不要紧，因财能生官；有官无财却不行，官无支撑。这虽然是算命的看法，却真切地反映了封建社会官场腐败，财能通神，捐纳做官，“官府衙门八字开，有理无钱莫进来”的现实。

钱能买官，官也能护财。八字中凡比劫众多，又见财时，会发生“众比争财”。这时候就要有官星透出来压制比劫，帮“我”护财。联系到封建社会发生争夺财产之事时，往往都要由官府来断案的事实，八字的反映也是很真实的。

伤官食神 为“我生”之气。伤官在八字中代表人的才干。食神也有点这个意思。八字中见食伤透出，往往称此人很有才干，有点傲气。以哲学的话来说，就是很有“主体性”的意思吧。但封建社会里个人是没人主体性、没有个人权利的。它需要的只是唯唯诺诺的奴才。平民百姓不需有才干，只需乖乖地服从官府的统治。如有人敢于以“主体性”去反抗官府，必将大祸

临头。所以“伤官”历来不认为是什么好东西。食神因为不直接反抗官，而是制杀，又好一些。

伤官在八字中有两种情况，这两种情况都反映了社会的现实关系。

一是伤官与官并见。八字诀云：“伤官见官，为祸百端。”这就是说，在有官在场的情况下，人们绝不可以去“伤害”官。

二是伤官不见官，伤官伤尽。此时伤官反能生财，倒是一件好事。也就是说，在没有官府的领域，个人才可以尽情发挥自己的才干和主体性，而且在这种情况下，人的才干还能带来钱财。

所以，不服长官管束的人，有“主体意识”，有才干的人，不可以见官，而应该远远地避开官。

对比一下官、杀、印、财之间的关系，是很有意思的。它让我们看到的是一幅封建社会生动的官民、官匪关系图：

官与杀同为“克我”的力量，本质上是同类的。虽然官还有点辗转“生我”的功能，但官多了可以变为杀，即它不再有“生我”的功能而只剩下“杀我”了。杀运用得好也可以取代官，说明封建社会里黑道白道其实都是同一道。

最怕“官杀混杂”。纯杀或纯官都还可以，如果八字中同时出现官和杀就不妙了。现实中也就是官府和地方恶势力同时存在，相互勾结，都来残害百姓。这时候就要估量官与杀孰轻孰重，“去官留杀”还是“去杀留官”。一般说来，要看哪个轻哪个重，哪个势力较大的（八字当中叫做“有根”），就留下，把那个没有什么势力的去掉。

官要用财来生，杀却一般不宜见财。所谓“逢杀忌财”。可以向官府行贿，买官，通官，但万万不可用财去培养恶势力。因为小人贪财，不择手段，而且欲壑难填，最后会反过来杀害主人，“七煞如逢财助，其煞愈凶”（《渊海子平·看命八式》）。官吏贪财一般还有个限度，而且也有所顾忌。但恶势力、小人却

并无什么顾忌。

“弃命从杀”。这指的是八字中日主“我”全无一点支持，杀星满盘。这时候便不能与杀对抗，而只能服从它。不仅要服从，而且还要奉上财，帮助七杀，不能寻找印（支持“我”的力量），更不能企图以食伤（才干）去制服七杀。

《神峰通考·偏官格》就此打过一个比喻：“譬如遇强盗，本身无主，只得舍命从之。就要有财，生起其杀，行财杀运，以生助其杀也。畏见八字有根处及制杀运。犹如从盗，又思归父母兄弟之乡，则盗放汝乎？又如从盗，就要助起其盗，若又克害之，则盗必恶汝。”说得很形象，比喻得很贴切，反映得也很现实。作为一种时代的反映，也是封建社会统治阶级开始走下坡路，当时宋朝积弱，对外称臣纳贡的表现。

此外还有弃命从财，从强等等，大致意思都差不多，即当八字中某种势力占压倒优势时，不管这种力量是“克我”还是“我克”，都应当顺从之，不要反抗。

从八字易象对社会关系的理解 and 处理中，我们可以看出中国传统文化中的几个特点。

一是官本位。中国人往往把当官看作人生最大的成就。反映到八字易象的观念中，就是以八字中是否有正官作为八字好坏的主要标准。正官格为最贵之命。“日主健旺，得财印两扶，柱中不见伤煞，行运引至官乡，大富大贵命也。”“有官要有印，无刑足可夸。不为金殿客，也作富豪家。”“正气官星用月支，喜逢财印到年时，破害冲空俱不犯，富贵双全报尔知。”（《三命通会·论正官》）

官既然如此尊贵，当然不能冒犯。封建社会里百姓若是敢于冒犯官吏，轻则大刑伺候，重则坐牢杀头。反映到八字里，便是把“伤官”作为最大的祸害。

八字中正官、七杀、正财、偏财、伤官、食神、偏印、比

肩、劫财、正印这“十神”，其名称的确定，一般是以与“我”的关系来定的。如官为“克我”，印为“生我”，财为“我克”，等等。但“伤官”却是根据其与正官的关系定下的称呼。如果它与其他概念一样，根据与“我”的关系来定，它应当称为“才能”、“才气”。因为它为“我”所生，而且能生财。或者可以称之为“子孙”，京房易便是如此称呼。但因为它刚好对抗“正官”，所以术士们便置其他于不顾，称其为“伤官”。可见在古人的心目中，与“官”的关系是头等大事了。

而且这个“伤”字也用得很有讲究。伤为伤害，使之受伤的意思。同样是对待“克我”的“七杀”，八字用的是“制服”，以食伤“制杀”。但对官便不可用“制服”，当然更不能“杀”，而只是“伤”，以下犯上的意思。伤官在八字中是很坏的。它出现在哪个位置，哪个位置所代表的六亲便要倒霉。“年带伤官，父母不全；月带伤官，兄弟不完；时带伤官，子息凶顽；日带伤官，妻妾不贤。”（《三命通会·论伤官》）给这么个害人之物起这么个名称，不正反映了封建社会广大群众在官府高压统治下的战战兢兢的心理吗？

二是看重钱财。宋以后市民社会中商业兴起，金钱意识渐渐浓厚。反映到八字易象中，就是很看重钱财及与钱财有关的东西。前面说过，中国人看重当官，所以“伤官”不以其与“我”的关系来定称呼，而以其与“官”的关系来定称呼。八字中还有一个也是这样处理的，就是“劫财”。八字中不以其与“我”的关系来定称呼的，仅有“伤官”与“劫财”。从中可见八字对财的重视。劫财与比肩同类，按其与“我”的关系，它应该被称为“偏比”，或兄弟，京房易便是如此称呼。但由于它刚好能克制“我”的正财，结果就被称为“劫财”。类似的情况还发生在“偏印”身上。偏印能“生我”，本为吉神。但当食神出现的时候，它便被称为“枭神”——一种古人认为很不吉利的、凶

恶的鸟。为什么给它起这么个难听的名字呢？只因为它能克制食神，阻止食神生财。“枭神夺食”，是很坏的一种格局。由此可见中国古人对钱财的重视程度了。

第四节 八字易象是人体的模型

八字除了是自然之象、封建社会家庭关系之象、社会人际关系之象以外，它还是一个人体之象。

一提到人体之象，人们很自然会联想到中医的藏象理论和《周易》八卦之象所象征的人体。在中国传统文化中，以“象”来演示人体的，有易、中医、八字易象三家。现将这三家以阴阳和五行来象征人体的“象”列出，作一个对比。

表一 易、中医、八字易象关于阴阳五行排列归属的对比

阴阳	五行	八卦	中医	八字易象
阳	木	震、巽	丁、壬	甲、乙 丁壬合
阳	火	离	戊、癸	丙、丁 戊癸合
阳（阴）	土	艮、坤	甲、己	戊、己 甲己合
阴	金	乾、兑	乙、庚	庚、辛 乙庚合
阴	水	坎	丙、辛	壬、癸 丙辛合

表二 易、中医、八字易象关于人体部位、五官和五脏六腑的对比

五行	八卦	中医	八字易象
木	肝、足、胆、股	肝、筋、胆、项	肝、头、胆、项
火	心、目	心、血、小肠、肋	小肠、肩、心
土	脾、胃、手、腹	胃、脾、肉、脊	胃、肋、脾、腹

续表

五行	八卦	中医	八字易象
金	肺、头、口	肺、皮毛、肩背、大肠	大肠、脐、肺、股
水	肾、耳	肾、骨髓、膀胱、腰股、三焦、心包络	足、膀胱、肾、三焦、心包络

从以上二表的分类可以看出,《周易》对八卦之应用于人体还比较粗糙,划分得不太细。《内经》和八字易象划分得较细。而八字易象与《内经》对人体部位与阴阳五行的划分是基本一致的。

需要注意的是,十天干所代表的五行,《内经》与八字易象是不一样的。这从表上可以看出。以前论阴阳五行的著作对此多有忽视,将八字、《内经》的阴阳五行思想混为一谈。简单说来,八字也是继承了《内经》十天干代表五行的分类,但又增加了一些内容。例如,八字不承认丁和壬可以单独代表木,而以甲、乙分别单独代表木,但也认为丁和壬可以合化为木。其他戊与癸、甲与己、乙与庚、丙与辛以此类推。

另外,把五行作为“气”而不是当作具体实物,以笔者来看,大概也是从《内经》开始的。《天元纪大论篇第六十六》讲:

(五行)在天为气,在地成形。形气相感而化生万物矣。

这样五行就与阴阳获得了同等的形而上的“气”的位置。这个说法为汉代其他思想家如董仲舒等和后来的八字易象所继承,

对阴阳五行学说的系统形成，起了很大的作用。因为如果五行不是“气”而是具体实物，那么它就只能屈居于阴阳之下，成为“万物”中的一种或几种，所谓阴阳五行学说也就无从谈起了。

不过总的说来，《内经》的作者也同当时的其他思想家一样，只把五行当作人体外在的、固定不变的一种因素。“天有四时五行，以生长收藏，以生寒、暑、燥、湿、风。人有五脏化五气，以生喜、怒、悲、忧、恐。”（《阴阳应象大论篇第五》）跟阴阳的地位还不一样。《内经》认阴阳为“天地之道也，万物之纲纪，变化之父母，生杀之本始，神明之府也。治病必求于本。”（同上）故“阴阳不调”被认为是人体疾病的根源。中医千变万化，一言以蔽之曰，“调和阴阳”而已。但五行的影响就只是外在的了。人体生来已禀五行之气齐全，后来发生变化，是由于环境和精神的影响的缘故。这是因为《内经》只以五脏对五行，人生来没有说五脏缺了哪一个的，所以人体五行之气也是齐全的。

八字易象则不一样。

八字对人体健康不是特别重视，但关于人体也有一些有价值的思想。

它也认为五脏对应五行及人体各个部位（前面说过，八字易象几乎是照抄照搬了《内经》的人体上的阴阳五行思想），但同时又把五行之气看作并非人人人生来齐全的，而是各人禀赋有差别的。这种差别不是造成人体五脏不全，而是造成人体体质不同，八字易象较为重视人体之象自身阴阳与五行的平衡，并以此看待疾病之因，比较强调人体系统的内部因素。《内经》更多地从“五运六气”、“岁运太过”和情志、劳欲等看待疾病之因，更强调人体系统外部的因素。

如《内经》一开始就谈到人为什么会生病：

上古之人，其知道者，法于阴阳，和于术数。饮食有

节，起居有常，不妄作劳。故能形与神俱，而尽终其天年，度百岁乃去。今时之人不然也。以酒为浆，以妄为常；醉以入房，以欲竭其精，以耗散其真，不知持满。不时御神，务快其心，逆于生乐，起居无节，故半百而衰也。（《上古天真论篇第一》）

这就是说人体得病皆由于人的行为不当引起。所以《内经》强调人要养生。

在养生方面，《内经》首先强调人的精神因素对健康的作用，认为外邪入侵皆因人自身的情志精神失调引起。“虚邪贼风，避之有时。恬淡虚无，真气从之。精神内守，病安从来？”它要求人们：“志闲而少欲，心安而不惧。形劳而不倦，气从以顺。各从其欲，皆得所愿。故美其食，任其服，乐其俗，高下不相慕。”做到了这些，外在环境的变化便不会影响人们的行为，也不会影响身体健康，“年皆度百岁而动作不衰者，以其德全而不危也。”（同上）

《内经》也重视外在环境因素的影响。如说：“天有八风……八风发邪，以为经风。触五藏，邪气发病。……东风生于春，病在肝。……南风生于夏，病在心。……西风生于秋，病在肺。……北风生于冬，病在肾。……中央为土，病在脾。”（《金匱真言论篇第四》）更有五运六气之说，全面地论述了不同年份出生之人在不同年份所易患的疾病。

所谓五运，指的是五行。所谓六气，指的是每一年分为六气：初之气，二之气，三之气，四之气，五之气，六之气。从甲子、乙丑、丙寅、丁卯开始，每四个甲子的天干地支为一循环。^① 因其分法过于繁复，又不符合现代的时间观念，在这里不

^① 见《内经·六微旨大论篇第六十八》。也有人认为六气是指风、寒、暑、燥、湿、火六气。

详述。简单说来，凡属甲、己之年出生之人，其所禀之气均为土，甲年之人再逢甲年，为土太过；己年之人再逢己年，为土不及。土本可克水，但土不及则反被水侮。根据这种规律，可以根据一个人出生之年不同来断定此人在哪一年易患什么病。

风、寒、暑、燥、湿、火即外感六淫，属病因范围。临床上还有一些并非由体外入侵的，而是由于脏腑活动功能失调产生的，能够形成类似风、寒、暑、燥、湿、火症候的邪气，称为内风、内寒、内暑、内燥、内湿、内火，属病机范围。但这些脏腑功能的病变，其根本原因仍在气候、环境变化和人的行为不当。如内寒是因机体阳气不足，寒从内生。但外寒侵入人体，便会损伤阳气，导致内寒的产生。再如内火多由情志抑郁、劳欲过度所产生。内风也多与人的精神活动有关。

总而言之，人体疾病的产生，在《内经》看来主要是属于人体阴阳五行系统之外的后天环境和人为因素。至于人体本身是否先天地就带有疾病或者含有某种产生疾病的因素，《内经》没有回答，从其总的思想来看，大概认为是不会的。

八字易象却不如此看。它认为人体疾病的根源在于人体阴阳五行系统先天的不平衡。这种不平衡，导致了人的情志、行为失当。而这种失当，又进一步加剧了本来就存在的阴阳五行的不平衡，最后导致了疾病。应当说，《内经》本身也有这方面的思想，例如五运六气之说，但并没有展开来。因此，这是八字易象对《内经》思想的发展。

《渊海子平·论疾病》说：“夫疾病者，乃精神气血之所生，各有感伤。内曰脏腑，外曰肢体。八字干支五行生克之义，取伤重者而断之，五行干支太旺不及者俱病。”

《三命通会》说：“夫疾病皆因五行不和，即人身五脏不和也。盖五行通于五脏，六腑通于九窍。凡十干受病属六腑，十二支受病属五脏。”（《论疾病先知五脏六腑所属干支》）

这都指出了人体由于五行禀赋不同，先天地就带有疾病的可能性。《滴天髓》则对为什么五行不和会导致得病作了进一步的分析解释：

“五行和者，一世无灾。”

任铁樵注云：“人为万物之灵，得五行之全，表于头面，象天之五气，表于脏腑，象地之五行，故为一小天地也。是以脏腑各配五行之阴阳而属焉。……或不和，或太过不及，则病有风、热、湿、燥、寒之症矣。”（《疾病》）

以下这个八字是“五行中和，一世无灾”的例子。

癸未	癸丑 壬子	戊戌月，木旺土虚，但戊土坐戌通根，庚金生禄制杀，虽年干癸水生杀，得未土制之，便不能生木，所以五行和矣。寿至九旬，一世无病无灾。（《滴天髓·疾病》）
甲寅	辛亥 庚戌	
戊戌	己酉 戊申	
庚申	丁未 丙午	

以下这个是八字五行缺陷，先天带病的例子。

己丑	丙子	己土生于季冬，过于寒湿。丁火无根，不能去其寒湿之气。己土属脾，寒而且湿。所以幼受疮毒，两脚寒湿疮数十年不愈，皆因四柱缺火也。（同上）
丁丑	乙亥 甲戌	
己亥	癸酉 壬申	
乙丑	辛未	

八字易象从人出生的年月日时天干地支看人一生的身体疾

病，应当说是对人体疾病认识的深化。人们认识事物，总是从个别到一般，又从一般到个别。《内经》用阴阳五行解释疾病，建立了一个人体阴阳五行之象，可以说是从个别到一般。但这个阴阳五行之象具体到每个人，是不同的。这种不同，不仅包括后天行为起居环境改变的不同，也包括先天禀赋体质的不同。《内经》只注意到了前者，尚未注意到后者，即没有注意到每个人的体质不同，所以说是还没有从一般回到个别。当然，《内经》以后的中医学（主要是《伤寒论》）在实践中解决了这个问题，但至少在理论上，《内经》没有对这个问题给予充分的注意。

因此，《内经》提出的养生方法，如：春三月，夜卧早起，广步于庭，被发缓行；夏三月，夜卧早起，无厌于日；秋三月，早卧早起，与鸡俱兴；冬三月，早卧晚起，必待日光，等等（《四气调神大论篇》），一般人做不到，而且也没有必要都这样做。因为每个人的体质不一样，由于先天体质不同，有的人需要在这个方面多注意。有的人则需要另一个方面多注意。像这些问题，《内经》都还没有涉及，也就是还没有从一般回到个别。

所以，八字易象的人体之象是对《内经》人体之象的深化。

第五节 关于八字易象思想的性质

提起八字易象以及其他的一些术数活动的思想性质，人们往往习惯地想到它们是唯心主义、有神论、宿命论、形而上学，总而言之，它们几乎代表一切反动、落后的思想。这种习惯性的思维，严重地阻碍了对中国古代术数的研究。我认为，至少对八字易象来说，不能简单地对它的思想定下唯心主义、形而上学、有神论、宿命论。当然也不是说一概否认，像20世纪90年代中的一些把术数视为“科学”的人所做的那样。

在谈论八字易象的思想时，我们必须注意，八字易象并没

有一个固定的理论体系，它在理论和实践两方面都有一个漫长的发展过程。从唐代开始直到清代，八字易象才形成了自己比较完整思想和方法。它不像《周易》，有一个完整的经典的《经》，还有得到公认的解《经》之《传》。八字易象没有这样的文本。从唐代的《李虚中命书》到宋代的《渊海子平》，明代的《三命通会》，再到清代的《滴天髓》，八字易象的思想、理论和方法都有了很大变化。后来的术士批评前面的术士，更后来的术士又否定在他之前的术士，形成了一浪推一浪的不断发展的过程。因此，当我们谈论八字易象是否有唯心主义、有神论、宿命论、形而上学思想时，不应一概而论，而是应当注意，我们指的是八字易象思想的哪一个部分，是哪一段时间，又是哪一位术士。

另外，我们还必须把八字易象本身的思想与利用八字易象进行迷信骗人活动区分开来。

一、关于八字易象的唯心主义问题

在中国哲学史上，唯物主义和唯心主义的斗争主要反映在关于世界本原的问题上。一般认为，以王充、张载、王夫之等人为代表的“气本论”是唯物主义的；而以孟子、朱熹、二程、王阳明为代表的“心本论”或“理本论”是唯心主义的。有些哲学思想则介于两者之间。如老子的“道”，究竟为何物，是精神还是物质，尚未搞清楚，故也没有下定论。

如果以此作为标准来划分的话，八字易象似不能归入唯心主义的行列。

唐代八字术开山之作《李虚中命书》论天地起源说：

清气阳为天，杳杳而上冲乎阳；浊气阴为地，冥冥而下从其物。清浊交分，人物混成，造化始于无相，因而三生。

注云：太虚之先，升寂何有？至精感微，而真一生焉。真一运灵而元气自化。自化元气者，乃无中之有，有中之无，广不可量，微不可察。……于是有清通澄朗之气，化而为天，浊滞烦昧之气，积而为地。（中卷）

此段论述，认为天地是气的自然生成。

宋代八字易象经典著作《渊海子平·论五行所生之始》也认为天地本原是“气”：

恭闻天地未判，其名混沌，乾坤未分，……在上则无雨露，无风云，无雷霆，不过杳合而冥冥，在下则无草木，无山川，无禽兽，无人民，不过昧昧而昏作。是时，一盘气中结，于是太易生水（未有气曰太易），太初生火（有气未有体曰太初），太始生木（有形未有质曰太始），太素生金（有质未有体曰太素），太极生土（形本已异乃曰太极）。所以水数一、火数二、木数三、金数四、土数五，迨夫三元既极，混沌一判，胚腓乃分，轻清为天，重浊为地，二气相承，两仪既生，化而成天。

这段论述比较杂，混合了一些道家的思想（如“有”生于“无”）和《易纬》的术数思想（如太易、太初，等等），但总的看来，思想还是比较清楚的，认为世界的产生经历了由无形的气到有形的水、火、木、金、土，再到天地阴阳的产生这样一个自然过程，应该说是唯物主义的。

明代术书《三命通会·论人元司事》关于世界本原说：

夫一气浑沦，形质未离，孰为阴阳？太始既肇，裂一为三，倏息乃分，天得之而轻清为阳，地得之而重浊为阴。人

位乎天地之中，稟阴阳冲和之气。

也是说天地起源于“气”。又说：“天高寥廓，六气回旋，以成四时。地原幽深，五行化生以成万物。”（《论五行生成》）

清代术书《子平真詮·论十干十二支》说：

“天地之间，一气而已。唯有动静，遂分阴阳。有老少，遂分四象。老者极动极静之时，是为太阳太阴；少者初动初静之际，是为少阳少阴。有是四象，而五行具于其中矣。”

《滴天髓》说：“欲识三元万法宗，先观帝载与神功。”刘基注：“天有阴阳，故春木、夏火、秋金、冬水、季土，随时显其神功，命中天地人三元之理，悉本于此。”任铁樵注：“干为天元，地为支元，支中所藏为人元。人之稟命，万有不齐，总不越此三元之理，所谓万法宗也。阴阳本乎太极，是谓帝载。五行播于四时，是谓神功。乃三才之统系，万物之本原，《滴天髓》首明天道如此。”（《天道》）

其他类似的论述还有，不再一一引述。

我们可以对比一下《周易》和《内经》对于世界本原的观点。

“易有太极，是生两仪。两仪生四象，四象生八卦。”（《系辞上》）

混沌未分为太极，太极生阴阳，阴阳生出太阳、太阴、少阳、少阴四象，然后产生天地雷风火山泽水八种物质。

“天地感而万物化生。”（《彖传·咸卦》）

“天地交而万物通。”（《彖传·泰卦》）

这两句的意思都是阴阳二气相交，产生万物。

《内经》关于世界本原的观点与《周易》类似，认为阴阳为天地之本。

阴阳者，天地之道也。万物之纲纪。变化之父母。生杀

之本始，神明之府也。（《内经·阴阳应象大论篇第五》）

天有精，地有形。天有八纪，地有五星。故能为万物之母。（《内经·阴阳应象大论篇第五》）

可以说，《内经》、《周易》和八字易象关于世界本原的思想是基本一致的。相比之下，还是八字易象的思想中唯物主义的氣息更重一些，因其明确指出“气”为万物本原。而《周易》和《内经》尚未做到如此明确。

从八字易象的思想基础来说，它是用一个人出生时所禀的阴阳五行之气来推断一个人一生的命运，所以实在也用不着把天地万物打扮成“精神”、“意志”、“心”的产物。若果如此，反倒失去其推命的基础了。冯友兰先生曾这样评价术数的思想基础：

术数在放弃了对超自然力的信仰并且试图只用自然力解释宇宙的时候，就变成了科学。这些自然力是什么，其概念在最初可能很简单，很粗糙。可是在这些概念中却有科学的开始。^①

八字易象就是试图用阴阳五行的“自然力”来解释世界的起源与人生的变化，所以，八字易象的世界本原观不是唯心主义的。

这么说起来，八字易象的思想是不是就属于唯物主义了呢？也不是的。恩格斯曾经批判旧唯物主义的“两截论”，在自然观上是唯物主义，在社会历史观上是唯心主义。这也同样适用于八字易象这样的术数。它离开人的社会存在，离开一定社会的经济关系，认为人出生时所受的自然五行之气（姑且不论这种气是否存在），就已经决定了人一生的命运。如果此人所禀之气较为特殊，还直接对历史进程发生作用。这种“自然命定论”必然导致“英雄创造历史”，导致神秘主义的历史观。从这方面来

^① 冯友兰：《中国哲学简史》，第157页。

讲，八字易象的思想又只能说是唯心主义的。

二、关于八字易象的有神论问题

在古代术数中，谈神说鬼是常见的事。但这并不意味着就是有神论。对此应当区别对待。

朱伯崑先生在研究《周易》是否属于有神论时，曾经概括《易传》中“神”的意义有四种：一是指天神、鬼神、神灵；二是形容其变化神速；三是指思想上有深刻的领悟；四是形容事物的变化神秘莫测。总的说来，《周易》当中的“神”绝大多数都是在“变化”的意义上使用，在“天神、鬼神、神灵”的意义上使用是极少的。所以，《周易》是无神论的自然观。^① 这种结论表明了一个学者应有的严谨态度。我们对八字易象是否属于“有神论”也应作如是观。

八字易象中提到“神”，一般有四种含义：

一是八字全局中的一种力量。属于这种情况的有“用神”、“喜神”、“忌神”、“相神”，还有“食神”。这些“神”实际上即五行之气。如“用神”即是在整个八字中起补救、平衡作用的五行之气，“喜神”是扶持用神之气，“忌神”则是对八字平衡起破坏作用之气。至于“食神”，前面说过，是“我”生之气。这里只不过是“用神”来代替“气”作称呼而已。

二是指八字中一种固定的搭配。早期八字易象中，有以神煞入命的。如天乙贵人、天德贵人、月德贵人、文昌贵人，等等，为吉神；而亡神、勾绞、隔角煞、天罗地网、十恶大败，等等，为恶煞。这些神煞，传统认为是指天上的星宿神煞，可能原先出于星相推命，但在正統的八字易象中，它们不具备人格神的含义，实际上也是指五行之气。

^① 参见朱伯崑《易学哲学史》（上册），北京大学出版社1986年版。

即以其中排列首位，最为尊贵的“天乙贵人”为例，《三命通会》称赞它“乃天一之神，……与太乙并列，事天皇大帝，……其神最尊贵，所至之处，一切凶煞隐然而避。”（《三命通会·论天乙贵人》）看起来似乎是天上的人格神了，但《三命通会》接下去却认为，天乙贵人其实就是在五行之气的生克关系中，如甲、戊、庚三日生的人，地支见未、丑为天乙贵人，何也？

“未者，土之正位；丑者，土安静之地，所以牛羊为贵。细分之，甲尤喜未，庚尤喜丑。各归其库也。”（同上）

归其库，八字易象中叫做“有根”，它可以增强日主的力量，做一番事业。这完全是根据五行分析得出的结论，根本与天上神仙无关。再如壬癸日生人，见卯、巳为天乙贵人，何也？卯为壬之食神旺地，癸之食神禄地，巳为壬水偏财禄地，癸水之正财禄地。都是对日主有利的五行之气组合的表现，哪里有什么星宿的位置呢？

三是指当年五行之气。例如，“夫太岁者，乃一岁之主宰，诸神之领袖。”（《三命通会·论太岁》）太岁是农历年的地支，“诸神”指的是当年各月的五行之气。

四是指的真正意义上的神鬼。如“始立天地之义，万物生焉，奸诈并起，妖怪腾出”，“东方有神太昊，……南方有神农大帝，……西方有神少昊，……北方有神颛帝，……中央有神黄帝。”（《渊海子平·论五行所生之始》）这种意义上的神鬼在整个八字思想中所占的比例很少，而且多见于早期一些较杂的著作如《渊海子平》当中。

以上四种“神”的含义中，用得最多的是第一、二两种。其实说来说去不过是一种气，之所以用“神煞”一类词语，不过是对这种气作一人格化、形象化的描绘而已。张载曾说：“鬼神者，二气之良能也。”这也同样适用于八字易象中的思想。其

实八字易象是完全根据阴阳五行生克制化的原理进行推演的，它完全没有必要也不可能在其中引入人格化的神鬼之类（当然除了少数江湖骗子之外），这点我们前面讲八字易象是否属于唯心主义时就曾谈过。但八字易象还是免不了此类术语，它们那个时代的烙印，是“胎记”。因为在中国古代，鬼神这类东西是受到社会和官方承认的，人人都相信的。八字算命也要借这类东西来打扮自己，以增强其神秘性和可信度。正如今天某些术士喜欢借用“科学”的词语来打扮古代术数一样。

三、关于八字易象的宿命论问题

八字算命是一种宿命论，恐怕已经成了许多人心中的定见。八字是算命的，算命当然要以承认“命”为前提，否则就没有办法算了。从这点上来说，宿命论是八字易象的理论前提。但作为其理论前提，不等于八字易象就是宿命论。毋宁说，八字易象是在宿命的前提下，也同时强调人的主观能动性、后天环境影响等方面的作用。

所谓宿命论，是认为人的生死祸福富贵贫贱一概由人以外的力量（通常是“天”）来决定，个人自己对此是完全无能为力的。儒家是宿命论的，“死生有命，富贵在天。”（《论语·颜渊》）道家庄子是宿命论的，汉代唯物主义哲学家王充也是宿命论的，他在《论衡》中说：

“命当富贵，虽贫贱之，犹逢福善矣。故命贵，从（纵）贱地自达；命贱，从富位自危。”“才高行厚，未必保其必富贵，智寡德薄，未可信其必贫贱。”（命禄篇）等等。据此，有人称其为“算命发展史上的先驱”。^①

^① 洪丕谟、姜玉珍：《中国古代算命术》，上海人民出版社1992年版，第10页。

八字易象中的宿命论思想有一个发展过程。

早期的八字易象中，宿命论所占的成分较大。《渊海子平》当中充满了诸如“人生富贵皆命定”（心镜歌），“人生有秉富贵之荣，而当兴富贵，而且享其福，而保其终身”（群兴论），鼓吹八字已将人世间一生全包括在内，“若通此法，参详见命，无差无误”（喜忌篇），“贵贱万无一失”（五行原理消息赋），等等之类的话。笔者有一个统计，在《渊海子平》中，类似这种“万无一失”，“无不验矣”之类宣扬“八字神算”也即宣扬宿命论的文字，共有14处之多。大凡一种理论在初创之时，总要强调自己的特点，强调自己与众不同之处，独特的价值，有时就不免过了头。

但是越到后来，这种宿命论的成分就越少。明代成书的《三命通会》就很少有《渊海子平》中那种“万无一失”，“无不验矣”之类绝对化的断语（笔者统计此种断语只有一处），而代之以不那么肯定的“多”，如“多富贵”，“多夭亡”之类。不仅如此，它还指出完全以个人的八字推断命运并不完全可靠。在《十天干十二年生大贵人例》中，作者列出十个“大富大贵”的年月日时，但却找不到一个帝王将相的生日与之相符。然后感叹道：

大贵人莫过于帝王。考列代创业之君，乃明朝诸帝，无一合者。余尝谓天下之大，兆民之众，如此年月日时生者，岂无其人？然未必皆大贵人。要之，天生大贵人，必有冥数气运以主之，年月日时多不足凭。

这就是说，它认为用年月日时来断定一个人的富贵是不可信的。接着，《三命通会》还列出几个同年同月同日同时生之人，命运却不相同之例。又有自恃命好，恣意妄为，死于非命之例。最后告诫人们：“若曰我命该富贵长寿，而不修德进学，骄恣不

法，岂命之所以为命耶！”

类似的例子还出现在明代《神峰通考》中。它虽然和《渊海子平》一样，搜罗了很多古代八字命诀，但也不太用“万无一失”、“无不验矣”一类的词句。笔者统计只有10处。大大少于《渊海子平》。

至于再后来的八字书籍，则不但很少有此类词语，而且反过来开始批判宿命了。例如，清代术士任铁樵强调后天家居环境对个人命运的影响，他在讲到妇女的命运时就说：

凡观女命，关系非小，不可轻断淫邪，……然亦不可一例言命，或由祖宗遗孽，或由家门气数，或由丈夫不肖，或由母姑不良，幼失闺训。或由习气不善，无谨饬闺门。任其姿性越礼，入寺烧香，游玩看戏听词，男女混杂。初则阶下敷陈，久则内堂演说，始而或言贤孝节义之故事，继而渐及淫邪苟合之秽词，保无触念动心乎？

所以他主张要清理女性周围的家居环境。“居家第一件事，在严肃闺门。闺帏之内，不出戏言。则行干之化行矣；房帏之中，不闻戏笑之声，则相敬之风著矣。主家者不可不慎之！”（《滴天髓·女命章》）

对八字决定人生命运的看法，清代术士陈素庵有一个总结性的说法：

富贵吉寿贫贱凶夭诸局，相准之故既彻，有定之理既得矣，然以推人命不尽验，是有己身之善恶焉，有家世之善恶焉。福善祸淫，必然之理。……知祸福者，非知命也。知善恶之为祸福者，则诚知命耳。虽然，徒知之何益？是有转移之道焉。……故凡欲求富贵吉寿，而免贫贱凶夭者，当以积

善为要。每日自记功过，必期念念皆仁，事事皆善，久必如其所愿。若恃命之善而敢于为恶，咎命之薄而不思挽回，此为天下至愚之人，无志之士矣。诸命法皆末耳，是乃要法也。（《命理约言·看富贵吉寿贫贱凶夭要法》）

此文意思是说，八字判断人一生的富贵贫贱，虽然有理，却也不尽准确。其中就有各人身家处事，为人善恶的原因。所以，知道祸福不是知命，知道善恶之为命才是真正的知命。知道了就要去做。命是可以转移的。所以凡是想求富贵吉寿者，应以积善为要事，事事皆善，命运就会变好。如果以为自己八字好，有恃无恐，为所欲为；以为自己八字不好，破罐子破摔，不思进取，这都是天下至愚之人。其他的命法都不重要，只有这个“以善为命”，才是最重要的。

原来，八字易象的阴阳五行推出来的并不是真正的命，真正的命，仍然掌握在人自己的手中。显然，这里的命运思想，与早期的八字易象、甚至与儒家的“死生有命，富贵在天”，与王充的“富贵有命禄，不在贤哲与辩慧”，都已经有了很大区别，不能简单地只以宿命论而概之。

八字易象之所以越到后来越摒弃宿命论，有两个原因：

一是客观上算命不准。人类社会是一个复杂的非线性的系统，原因和结果之间有着千丝万缕的复杂联系。是概率的而非决定的。恩格斯曾经这样描述社会的运动：

历史是这样创造的：最终的结果总是从许多单个的意志的相互冲突中产生出来的，而其中每一个意志，又是由于许多特殊的生活条件，才成为它所成为的那样。这样就有无数相互交错的力量，有无数个力的平行四边形。……因为任何一个人的愿望都会受到任何另一个人的妨碍，而最后出现的

结果就是谁都没有希望过的事物。^①

恩格斯在这里说的虽然是宏观的人类历史，但它也同样适用于阶级社会中的个人命运。世上人人欲求功名富贵，你争我夺，愿望与愿望相互冲突，利益与利益相互交错，力与力抵消，结果就是个人的命运往往与自己的追求大相径庭。企图用阴阳五行之气的单一因素来推断个人命运，自然难以达到完全准确。所以，术士们需要以“善恶改变命运”来作为算命不准的遁词。

第二，是八字术作为封建社会意识形态的一种自身的要求。中华民族是一个宗教气氛淡薄的民族，人们对生前死后灵魂是否上天堂、下地狱并不太关心，主要关心的是今生今世过得是不是好，是比较现实的。这种思想和追求，对迫使人们自觉地遵守封建社会的宗法伦理，巩固封建社会的纲常制度是不太有利的。八字易象通过“知善恶者为知命”的思想，明白无误地告诫人们，命如不好，只要一心向善（实际上即自觉受压迫、受剥削，遵守封建社会的一切道德规范），仍有可能逢凶化吉，一生平安。如果自以为命好，一意作恶（实际上即敢于反抗封建官府之类），仍有可能倒霉。这样八字易象就为巩固封建社会的宗法伦理、纲常制度作出了自己的“贡献”。

这点其实八字术士们自己也看得相当清楚。而且也是他们认为自己对社会的价值所在。八字术书《子平真詮·原序》就对此明白道来：

人能知命，则营竟之心可以息，非份之想可以屏。凡一切富贵穷通寿夭之遭，皆听命于天。而循循焉各安于义命，以共勉于圣贤之路，岂非士君子之厚幸哉！

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷，第478页。

第三章 八字易象“象”的思维方式的历史与演变

第一节 八字易象“象”的思维方式形成发展历史

前面说过，八字易象与《周易》和其他术数不一样，它没有一个固定的文本。各家著作对八字易象的理解、说法都很不一样，互相批判。这是一个缺陷，但同时也带来了八字易象更大的、更自由的发展空间。尤其是在“象”的思维方式上，从发生、发展到成熟，经历了一个漫长的过程。这是《周易》和其他术数所不具备的。

八字易象的最初源头难以考证。跟《易经》一样，扑朔迷离。清代陈素庵在《命理约言》中说：

禄命之学，不详所自起。旧书云：始于珞录子，乃战国时人，与鬼谷子同时。汉司马季主严君平、三国管辂、晋郭璞、北人魏定、唐袁天罡、僧一行、李泌、李虚中、皆祖其术。

但这个说法，连陈素庵自己也觉得不可信：“余考珞录子世代无据，大约与李虚中相去不远。观旧书所传，珞录子一赋，其中援引汉晋诸人，则非战国时人明矣。何反云诸人祖其术耶？”（《杂论二十四则》）

一般认为比较可信的源头是唐代的李虚中。

八字易象的历史过程，从初创到成熟，大致是从唐代李虚中到清代乾隆年间的任铁樵。其间经历了一千多年，它的“象”以及体现在象当中的基本思想、思维方法等都有了很大改变，有些地方甚至有着根本的区别。一些介绍八字术的著作在论述中往往忽略了这一点，所以需要特别指出。

如果仅从思维方式的演变来看的话，我们可以把八字易象的发展过程分为三个历史阶段：

1. 象的思维方式的初创期。以唐代《李虚中命书》为代表，特点是辩证思维和形而上学思维方式的混合。

八字易象是用阴阳五行思想进行推算的，而阴阳五行思想是很辩证的，所以八字易象一开始就有辩证法的因素。但早期的八字易象尚未使用我们现在所熟知的“十神”和“六亲”的分析方法。那时的八字易象是纳音术和神煞推命的混合体，其中有些形而上学思维方式的成分。例如，纳音术已经注意到了六十甲子各自形成一个“象”，四柱其实就是四个“象”，并且注意到了象与象之间的互相影响、互相作用。但是四柱有四个象，尚未连成一个整体，更没有在这个整体中考虑整个八字的运动。再有，神煞推命斤斤计较于固定的干支搭配，所以也只能说是辩证思维和形而上学的思维方式的混合。

这个时期的代表性著作，除了《李虚中命书》以外，还有像《玉照定真经》、《兰台妙选》等一些以神煞推命为主的书籍。

2. 象的思维方式的定型期。大约从宋代到明代。以《渊海子平》、《三命通会》为代表。特点是系统思维和形而上学思维的混合。

这个时期的八字易象已经使用了“十神”、“六亲”的方法，又称“正五行”的方法。在《渊海子平》，还属此种方法的形成期，人们尚未注意到八字之为“象”，只注意财官印伤劫杀之间

的生克关系，但已经把整个八字连成一个整体进行考虑。同时开始注意八字的外部因素，即大运、流年、小运对八字本身系统的影响。这就把辩证法进一步发展，初步形成了系统思维方法。至《三命通会》，进一步注意到八字中天干地支为“象”，把被《渊海子平》所忽略的，传统的纳音术的象的方法重新拾起，并把其与“十神”、“六亲”结合起来，从而自然、社会、人生之象在这里合为一体，在一个规律的支配下运行了。

之所以说其还带有形而上学思维方式的痕迹，是因为无论《渊海子平》还是《三命通会》，都是以固定的、不变的眼光看八字中的吉神（财官印）和忌神（伤劫杀）。凡是见财官印就是好，见伤劫杀就是不好。也就是《四库全书提要》所评价的：“至其立论，多取正官、正印、正财，而不知偏官、偏财、偏印亦能得力，知食神之能吐秀，而不知伤官亦可出奇。是则其偏执之见，未能圆彻。”

3. 象的思维方式的成熟期。大约从明代到清代。代表作是《神峰通考》、《滴天髓》。特点是彻底抛弃了形而上学的思维方式，系统思维方式走向成熟。

这个时期的八字易象，在推命方法上并无大的变化，但从《神峰通考》开始，其分析八字的着眼点有了一个转变，不再专从日主入手看财官印，而是更进一步注意八字全局阴阳五行的平衡，轻与重，要纠偏纠重。这就是张神峰提出的“病药说”。财官被退到了次要的地位，“病与药”被提到了首要的地位。这病与药均指全局而言。至《滴天髓》，进一步提出了八字全局燥湿、寒暖、精神、衰旺、清浊等，开始把八字全局完全当作一个“象”来对待，把大运、小运流年作为八字易象的一个组成部分（时间与空间），提出“生生大化”为八字的最高境界，神煞算命术遭到了彻底批判，形而上学的思维方式被彻底抛弃。至此，八字的系统思维方式便已成熟。

至清代到民国以后，虽然仍有一些很有影响的著作问世，如沈孝瞻、徐乐吾的《子平真诠评注》，陈素庵《命理约言》，袁树珊的《命理探源》，等等，但八字易象的整个思维方式再无大的变化了。^①

以下分期进行论述。

第二节 初创期：辩证思维与形而上学思维的混合

一、李虚中与《李虚中命书》

李虚中是八字易象较为得到公认的创始人。现遗有《李虚中命书》上中下三卷。

李虚中，字常容（716—813年），出生河南，祖籍陇西，魏侍中李冲的第八世孙。唐德宗贞元年间进士及第，后官至殿中侍御史。关于他的推命情况，现在可看到的只是唐朝诗人韩愈为他写的一篇墓志铭中的介绍：

殿中侍御史李君……喜学，无所不通，最深于五行书。以人之始生年、月、日所值日辰支干，相生胜衰相王斟酌，推人寿夭贵贱利不利。辄先起其年时，百不失一二。其说汪洋奥义，关节开解，万端千绪，参错重出。学者就传其法，初若可取，卒然失之。星官历翁，莫不能与之较得失。（《韩昌黎文集·李虚中墓志》）^②

① 由于本书着重从思维方式研究八字术的思想和象的意义，故概括八字术的发展历史也就较为简洁，只从主要的典籍进行研究。一些影响不大的或少为人知的著作不列入其中。

② 转引自《神秘的命运密码》，第41页。

看来，八字易象刚一诞生，形态尚未完毕，却已先声夺人，不同凡响，已经到了其他术数不能与它相拼的地步。李虚中确有过人之处。

至于他所遗留的《李虚中命书》，旧本题为鬼谷子撰，李虚中注。但鬼谷子相传为战国时期之人。其人的真实性值得怀疑。今有人认为《李虚中命书》并非鬼谷子所著，注释也非李虚中所注，^①但不知根据何在。清代《四库全书》收入了《李虚中命书》，并作了分析，认为此书被掺杂了后人的观点：

详勘书中义例，首论六十甲子，不及生人时刻干支，其法颇与韩愈墓志铭所言始生年、月、日者结合，而后半乃多称四柱，其说实起于宋时，与前文殊相缪戾，且其他职官称谓，多涉宋代之事，其不尽出虚中手，尤为明甚。中间文笔有古奥难解者，似属唐人所为。又有鄙浅可嗤者，似出后来附益。真伪杂出，莫可究诘。疑唐代本有此书，宋时谈星学者以己说阑入其间，托名于虚中之注鬼谷，以自神其术耳。^②

《四库全书》所言有理。我们现在阅读《李虚中命书》三卷，可以很明显地感觉到，此书的上卷与下卷，无论是论述的语气、文笔，还是论述的角度都较为一致，但中卷就不同了，一些关于天地起源、乾坤坎离的《周易》之说，明显与其他部分的文笔语气不符。例如上下卷多为短句，中卷前半部分忽然出现长句，而且忽然开始谈论起天地起源、宇宙发生来。如是同一作者，他要论述天地起源这样的问题，一般不会放到全开书中间，

^① 《中国古代算命术》，第13页。

^② 转引自《中国古代算命术》，第22页。

而应该在全书开始部分就论述这个问题。其他八字易象书籍都是这样做的，因为这牵涉到一个八字易象的理论根据问题。

更值得怀疑的是，中卷中出现了关于天地起源的自相矛盾的话：

“天一地二，盖乾坤之体，坤为土也。乾为金。金亦土也，为水母。”

这个关于天地起源的说法来自《系辞上》“天一地二，乾一坤二”。

“自生成而言之，则水得一，火得二，木得三，金得四，土得五。”

这个说法来自《尚书·洪范》，也是被后来八字书籍所普遍采用的观点，即“太一生水”。水为万物之始，土为万物之母。如果《李虚中命书》果真系同一作者所写，本不应该同时出现两种互相矛盾的宇宙观。就算是出现了，也应作一解释。但此书均没有。

再者，该书引用《周易》的部分也太过集中于中卷的前半部分。这也不像是同一作者所为。但不管怎么样，《李虚中命书》总不可能在《渊海子平》后面出现，所以它对八字易象起源的研究仍有一定的价值。

笔者的初步判断是，上卷可能较完整地体现了唐代原作者的风貌，中卷的前半部分大致是后人伪作，在中卷后半部分和下卷中也有一些可以视为后人伪作。至于注解为后人所作是毫无疑问的。

关于李虚中之“八字”实则只有六字，即他只用年月日的天干地支而不用时辰，这种说法，首先来自唐朝韩愈为李虚中所写的墓志铭中的一句话，“以人之始生年、月、日所值日辰支干，相生胜衰相王斟酌，推人寿夭贵贱利不利”，经过《四库全书》编纂者纪晓岚之口，似已成为一种定论。当代介绍八字术

的书籍均采用此种说法。但笔者认为这个说法是站不住脚的。

1. 从《李虚中命书》本身来看，它是讲“四柱”即八字的。打开书来，关于四柱的说法几乎随处可见。虽然其四柱的表述上有些混乱，但这混乱是表现在将“年”改为“胎”上，而不是表现在不用“时”上。

《四库全书总目》说，“首论六十甲子，不及生人时刻干支，……而后半乃多称四柱。”实际上，《李虚中命书》从上卷开始就讲时辰。如说“紧要在月日时支干相合，则为吉。不然乃庸常流也。”中卷一开始又说：“支干纳音之气，顺四柱以定休囚。”“四柱者胎月日时”，“大抵年为本则日为主，月为使则时为辅。”“四柱集旺运逢于禄马，禄马无用。”还有许多，不再一一列举。怎么能说它“后半乃多称四柱”呢？从全书内容来看，上卷先介绍六十甲子，没有讲四柱，很正常。虽然没有讲四柱，可也没有讲“三柱”呀，怎么就能断定李虚中只论年月日而不论时呢？

当然有人可能会说，此书有些为后人伪作或其“四柱”时辰为后人所加。那么我们还另有证据。

2. 今天人们认为李虚中算命不用时辰，其唯一的根据就是韩愈所说的：“以人之始生年、月、日所值日辰支干，相生胜衰相王斟酌，推人寿命贵贱利不利。”但是，据民国袁树珊所著《命理探源》一书转述纪晓岚的考证，所谓“辰”在古代就是指的“时”，即我们今天常说的“时辰”。所以纪晓岚认为，说李虚中算命只有六字而不用八字是错误的。他自己在编著《四库全书总目》时就是犯了这个错误，所以特别提出，以识记自己的过错（《命理探源·杂说·李虚中推命实兼论八字非不用时考》）；再有《渊海子平》里也有明确的说法：

予观唐书所载，有李虚中者，取人所生年月日时干支生

克，论命之贵贱寿夭之说，已详之矣。（《渊海子平·论日为主及月令》）

应该说这两条论据对反驳李虚中算命不言“时”是很有力的。

3. 从算命操作看，李虚中既是已经用年月日来推算，实在没有理由舍弃时辰不用。因为天干地支一开始就是用来标记年月日的。汉代的时候将天干地支用来标志时也已经出现。为什么李虚中用了年月日，独独把时辰丢掉不用呢？没有道理。从算命实际操作来看，他也应该用时辰。因为越是到后来，八字中的时间就分得越是细，也越来越多。例如胎元、命宫，到后来，连出生时辰还要分前三刻、中三刻、后三刻。还加进了其他一些内容。《三命通会》就较《渊海子平》加了很多关于地理、分野的内容，为什么呢？就是为了解决同一时辰出生的人其命运为何有所不同的问题。韩愈宣扬李虚中推命“百不失一二”，虽然不能排除有夸张的成分，但是李虚中算命相当程度的准确率可以肯定是有的。然而，如果只用年月日，那么李虚中就不得不面对大量的同日生之人命运不同的问题，怎么可能达到那么高的准确率呢？今天的术士，如果只给他年月日，不给他时辰，术士会断然拒绝算命，理由是算不出，没法算。李虚中当年如果仅凭年月日能达到“百不失一二”，那除非他另外使用了其他术数，或有“特异功能”了，否则几乎是不可能的。

至于《李虚中命书》的地位，可以视其为八字易象的开山之作：

首先应当指出的是：后世八字易象的一些基本思想，该书都已经具备了。

一是把阴阳五行视为天地之本。认为阴阳之气中，清气上冲为天（天干），浊气下降为地（地支）。五行为万物之组成。

二是八字易象中关于天干地支的三合、六合的思想，关于大小运，流年的思想，都已经出现。

三是列出了八字易象中一些基本的神煞，并且提出了以神煞断命的思想。这种以神煞断命的做法，虽为后世术士所不齿，但其实一直在用着它的。

四是认为五行主人的性情，即木主仁，火主礼，金主义，水主智，土主信。并详细分析了由于五行太过或不及造成的个人性格上的不同。这因为牵涉到中国人性论的思想，所以虽然八字易象本身对此不是十分重视，但其在中国哲学思想史上的地位却不可忽视。

其次，《李虚中命书》在八字术推命方法上有一个主要的贡献，那就是它发明了纳音术。

纳音术是八字术的一个分支，也可以说是早期的八字术。现在不太有人用它了，但在《渊海子平》和《三命通会》中均有介绍。明代以后，纳音术渐渐为徐子平的正五行的八字易象所代替。八字易象书籍中也不再有关于它的介绍与研究，恐有失传的危险。

纳音术，其实就是“四象术”。它是用四个象之间的相生相克关系来断定人事吉凶的。象，也就是柱。就是其最小的分析单位。所以也可以称为“四柱术”。

关于纳音术的起源，《渊海子平》认为其起源于鬼谷子，这种说法不可靠，前面已经说过。另有些资料认为纳音为黄帝所创，《汉志》中已有记载。^①正式用于推命，不知为何人所创。以笔者查阅的范围来看，《李虚中命书》可以视为源头。从它以

^① 见《神秘的命运密码》，第237页。另《三命通会·论干支源流》也说：“逮及黄帝授《河图》，见日月星辰之象，于是始有星官之书，命大尧探五行之情，占斗纲所建。于是始作甲子配五行纳音之属。”

后，至《渊海子平》作了一些改进，此后就定了型，再没有什么发展了。

为什么这么说呢？

首先，纳音术的六十甲子所属五行，是由《李虚中命书》定下的。这点查一下《李虚中命书》，当无疑问。

其次，此书还对六十甲子作了性质上的分析。如说甲子“是子旺母衰之金，溺于水下而韬光。须假火革，有旺盛之气，方可以扬名显用。”乙丑“乃库墓守财之金”（上卷）。然后在《渊海子平》和《三命通会》中才有所谓“海中金”的象出现。该书又说，戊辰己巳分别为“华实兼荣之木”和“气胜体刚之木”。在《渊海子平》和《三命通会》中把戊辰己巳称为“大林木”之象，意思都是一致的，而后者显然是从前者引申而来的。其他与此都差不多。

关于纳音术的思想与方法的来源，《三命通会·总论纳音》中有一个说法：“尝观《笔谈》论六十甲子纳音，本六十律。旋相为宫，法也。纳音与《易》纳甲同法，乾纳甲，坤纳癸，始于乾而终于坤，纳音始于金。金，乾也。终于土。土，坤也。五行之中，惟有金铸而为器，则音响彰。纳音所以先金。”

这里说的六十律，是指古乐有十二律，每律有宫、商、角、徵、羽五音，合六十律。但如果说纳音之术与《易》纳甲同法，似有点牵强。《易》之纳甲为西汉京房所创。他将五行纳入六十四卦，甲丙戊庚壬为阳干，乙丁己辛癸为阴干。说乾纳甲与纳音同是可以的，说坤纳癸就不对了。另外，八卦始于乾而终于坤，为先天八卦数，至宋代方出现。与京房易也没有什么关系。此间关系究竟如何，还有待高明之士指正。

纳音术与后来的徐子平的八字易象相比，有一个特点是它以纳音取象。徐子平创立正五行的八字易象时，专论财官，没有什么“象”的意识，到后来《三命通会》和《滴天髓》，关于这

种八字易象的“象”的意识才逐步完善。但纳音术已有明确的象的意识。《李虚中命书》中没有说，《三命通会》中说得比较清楚，如说：“六十甲子圣人不过借其象以明其理，而五行性情、材质、形色、功用无不曲尽而造化无余蕴矣。”（论纳音取象）并且还明确地意识到，这个象规律与人世规律是一致的：“甲子纳音象，圣人喻之，亦如人一世之事也。”（“总论纳音”）

例如，地支从子开始至亥，就是表示个人从出生到衰老死亡的全过程。

不过它的象与后来的八字易象的象不一样，后来的八字易象之象是八字为一个整体的象，纳音术不同，它是每柱为一个象，四柱就是四个象。这也就是我们讲的李虚中还是带点形而上学思维方式的意思。虽然它从整体来说还是辩证的，很注意象与象之间、五行之间轻重相克关系，如其在总结六十甲子性质时说：

此六十位五行支干相乘，要分轻重，若金溺水下，火出水上，木不得金所制，木无成也。……金溺水下，火出水上，金不得火所制，金无成也。夫如是而推伏现之情，则造化之机自理。（上卷）

但由于纳音术的象与象之间未能连成一个整体，而纳音术又过分注重干支固定的搭配关系，所以仍然未能将辩证法贯彻到底，当然更不用说系统思维了。例如，《李虚中命书》认为一切均以和、合为贵，“须皆和则共贵为福”，“紧要在月日时支干相合，则为吉，不然乃庸常也。”认为死绝即为凶，“若丙寅火得酉，则火至此，焉足为贵哉。”（上卷）又如，列出一大串神煞，称凡见贵神便为好，如“天乙贵人者，三命中最吉之神也，……一切加临至此，皆为吉兆”（上卷）。而见空亡、死、绝、冲、破就不好。

凡此种种，都可以视为形而上学思维方式的体现。

纳音术现在几乎看不到什么术士在应用。大概最多有时作为补充。它的优点是较为简单易学。只要记住六十甲子不同象的性质，以及它们之间固定的搭配就可以了。例如，甲子为“海中金”之象，见癸亥成贵格，见己未合化互贵，等等。但其缺点也很明显——太过简单，不能满足人们丰富多彩的社会生活的需求，如家庭、婚姻、财产、官运，等等，它不能作出详细判断。所以后来被徐子平的八字易象即更细密的分析所代替。

第三节 定型期：初步确立系统思维方式

该时期的代表人物为徐子平、万民英。分别著有《渊海子平》与《三命通会》。下面分别介绍。

一、徐子平与《渊海子平》

徐子平，名居易。其生活年代，有的说是五代，有的说是宋初。传说他与麻衣道者陈图南、吕洞宾皆隐于华山。故其生平事迹，外人亦不得而知。

徐子平在八字易象上的最大贡献，不是如同一般人所认为的那样创立“四柱八字”算命法，而是确立了以本人生日天干为主的系统思维的方法。

至于宋时，方有子平之说。取日干为主，以年为据，以月为苗，以日为花，以时为果。以生旺死绝休囚制化，决人生休咎。其理必然矣，复有何疑。（《渊海子平·论日为主及月令》）

由于以日为主，就根据其余七字跟日主天干生克关系，定出

正官、偏官（七杀）、正印、偏印、正财、偏财、比肩、劫财、伤官、食神这“十神”。又依据封建时代的家庭经济关系、社会关系和五行生克关系，定出偏财为父为妾，正印为母，偏印为庶母，正财为妻，兄为比肩，弟为劫财，子为七杀，女为伤官。女命以正官为夫，偏官为偏夫。食为子，伤为女等等，即所谓“六亲”。

自从徐子平定出十神六亲以后，千百年来，八字算命基本上都沿用了这个做法。所谓神煞、纳音等等基本上被摆到了一边，最多有时作为补充。所以，这个阶段是八字易象的定型阶段。徐子平也就成为八字术众所公认的真正创始人。甚至有人将八字术称之为“子平术”。

现在我们看到的《渊海子平》虽称为徐子平所著，实非他写。这从书里屡屡提到“宋时方有子平之说”一类话可以看出。一般认为此书为宋人徐子升所著。至于此人的生平资料以及他与徐子平的关系的考据，目前尚没有见到。

这个阶段其思维方式的进步是，八字易象抛弃了《李虚中命书》中形而上学的思维方法，即不再固定地以“神煞”来决定八字的好坏，而代之以初步的系统思维方法。以日干为主，根据日干与其他干支生克制化的关系，确定“吉神”与“凶神”，也就是说开始把八字看作一个整体。

但《渊海子平》中也有一些各种思维方式混杂的情况。如虽然断言用十神推命为根本，“倘有妄立格局，从（纵）列其名，而无实用”。但实际上，《渊海子平》自己就收入了大量神煞贵人一类。前后矛盾者也不止这么一处。在《论日为主及月令》中，将阳干见阳干认为是羊刃，“阳见阳为羊刃”，在后面的《六亲总论》中，却又以阳干见阳干为比肩。现今八字易象一般以天干地支禄前一位为阳刃（羊刃），天干阳见阳为比肩，不以阳刃称。《渊海子平》对这些内容也未加解释。甚至还出现

了“嘉靖年间”一类的话，显然为后人所加。全书也可能并非一人所作。

至于什么是系统思维方法，本书将在《八字易象与周易》一章中作详细论述，这里暂时不予展开。

二、万民英与《三命通会》

在《渊海子平》之后，另一本代表著作是《三命通会》。作于明代。作者万民英，字育吾。为明嘉靖进士。历官河南道御史。出为福建布政司右参议。除著有此书外，还有《星学大成》等著作。也是一个典型的士大夫兼术士的形象。

关于《三命通会》，《四库全书》有一个总的评价，认为它“自明以来二百余年，读星命者皆以此本为总汇。几于家有其书。”总的看来也属于“汇编”、“全集”一类著作。

与《渊海子平》相比，《三命通会》有一个特点，也可以说是一个进步。就是它有充分的“象”的自觉意识。这首先表现在《三命通会》出现了关于八字易象的思维的论述。其书专门辟了一章《论纳音取象》，其中说：

“甲子乙丑何以取象为海中金？盖气在包藏，有名无形。犹如人之在母腹也。”明确意识到每个柱为一个象。

“五行取象，皆以对待而分阴阳，即始终而明变化。如甲子乙丑对甲午乙未，海中沙中，水土之辨，阴阳之分也。”这是说六十甲子之象当中蕴含阴阳五行，正是这种阴阳五行相生相克的关系，导致六十甲子的变化。

在此章的最后，作者还进一步总结说：“圆看方看，不外旺相死休。因近取远，莫逃金木水火土。以干支而分配五行，论阴阳而大明终始。天成人力相兼，生旺死绝并类。呜呼！六十甲子圣人不过借其象以明其理，而五行性情、材质、形色、功用无不曲尽而造化无余蕴矣。”

在它之前的《渊海子平》一书，在讲纳音时也有讲到象的。如说：

“故甲子纳音象之，时圣人喻之。亦如人一世之事体也。”（“论六十花甲子纳音并注解”）又说：“甲乙木属东方，……为东方青龙之象。丙丁火属南方，……为南方朱雀象。戊己土主中央，……腾蛇之象。庚辛金属西方，……为西方白虎之象。壬癸水属北方，……为北方玄武之象。”（论天干相合及天干地支）但总的看来，其论述较为零散，可能是后人加进，有些“象”还带有神鬼之类的迷信色彩，从其整体来看，尚未有“象”的明确意识。

其次，《三命通会》不光是论述了纳音取之于自然之象，并且进一步论述了八字中十天干十二地支所代表的自然之象。这更是《渊海子平》所不及的。

在《论天干阴阳生死》、《十干分配天文》两章中，该书将十天干甲乙丙丁戊己庚辛壬癸分别象征十种自然物。甲木为参天大树，为雷；乙木为花草，为风；丙火为太阳，为电；丁火为星光，为灯火；戊土为高原，为山；己土为田园，为湿土；庚金为风霜，为金属矿藏；辛金为珠玉，亦为矿藏；壬水为江河湖海之水，为云；癸水为雨露，为泉水。

同时，在其论述天干性质时，又紧扣地支，把地支看作天干所代表的自然物所处的时空环境。如甲死于午便云：木不南奔（木近火则焚）。乙木死于亥便云：水泛木浮。丙火生于寅而死于酉便云：火无西向（太阳下山）。这比起《渊海子平》仅以抽象的“长生、沐浴、临官、帝旺”论述来说，要更具体，也更形象，进一步体现了自然与人事规律的一致性。

在《十二地支分配地理》一章中，又将十二地支一一分为各种自然物。例如，亥为悬河，辰为草泽，戌为烧原，丑为柳岸，未为花园，等等。

这种将天干地支分别象征各种自然物的做法，曾遭到后世术者如任铁樵的批评，认为其“比拟失伦。竟以甲木为梁栋，乙木为花果，丙作太阳，丁作灯烛，……用之论命，诚大谬也。……当尽辟之，以绝将来之谬。”（《滴天髓·天干》）

但实际上，从《三命通会》以后，此种以天干地支象征自然物的做法便一直沿袭下来。其甚者如《穷通宝鉴》更是通篇以自然物的性质为推命基础。任铁樵虽然批判以自然物为天干地支之象征，可是他自己在《滴天髓》中就大量使用了此类自然物。后人也常常引用、使用。可见一种思维方式的转变，自有其客观规律，也非个人意志能左右。

总而言之，处处结合自然之象来论述八字，是《三命通会》的一个显著特点。

第四节 成熟期：形成完整的系统思维

这个阶段的代表人物为明代张神峰、清代任铁樵。主要著作有《神峰通考》（张神峰著），《滴天髓》（京图著，刘基注，任铁樵疏）。以下分别介绍。

一、张神峰与《神峰通考》

张楠，字神峰，自号逸叟神峰。笔者没有查到有关他的其他资料。仅根据其在《神峰通考》中的自我介绍，大约是福建省临川一带人，出身于传统的耕读之家。兄弟三人，家境较富裕。自小读书，但科举不得志，遂改行算命。

张神峰在八字易象思维方式的发展史上有相当重要的地位。他标志着八字易象思维方法的一个转折，这个转折就是从专论日主的财官印到从全局的平衡、中和着眼，从静态的平衡中和到动

态的由不平衡、不中和到平衡中和这么一个过程。这集中体现在他的“病药说”：

何以为之病？原八字中原有所害之神也。何以为之药？如八字中原有所害之字，而得一字以去之之谓也。如朱子所谓各因其病而药之也。故书云：“有病方为贵，无伤不是奇。格中如去病，财禄两相随。”命书万卷，此四句为之括要。……愚尝先前未谙病药之说，屡以中和而究人之造化，十无一二有验，又以财官为论，亦俱无归趣。后始得悟病药之旨，再以财官中和参看，则尝八九而得其造化所以然之妙矣。（《神峰通考·病药说类》）

张神峰指出，所谓“病”就是八字中对全局有“害”的气。所谓“药”就是能够对这种有害之气进行抑制、去除的五行之气。“药”与“病”都是一种比喻的说法。

去掉有害之气，扶起有益之气，这是八字中一贯的说法。问题在于，如何来判断什么样的气是对八字有害的抑或是有益的？

早期的八字易象，以星辰入命，往往以天乙贵人等吉神为有益，以十恶大败等恶煞为有害。这种做法在《渊海子平》以后是遭到了批判。《渊海子平》采取了另一个做法，就是以财官印为有益之气，以伤劫杀为有害之气。“看子平之法，专论财官。”（“杂论口诀”）“四柱专一论财官，身旺财官多富贵。”（“寸金搜髓论”）

《四库全书提要》曾批评《三命通会》“其偏执之见，未能圆彻”。其实这也同样适用于《渊海子平》。凡财官印均要扶起，要行旺地，凡伤杀劫均要压制，要行克制之地。此种思维方法，未能从系统全局中和平衡着眼，还是带有一些机械论，也就是形而上学思维方法的痕迹。

张神峰认为，确定八字中的何者为有害，何者为有益，不能单从八字中的术语着眼，也不能单从日主着眼，而应当从八字全局的平衡中和着眼。凡在八字五行中占据了压倒优势的那一行，就是对全局有害的，他称之为“病”，能够克制这一行的，相应地称之为“药”。

“假如人八字中，日柱纯土，水日干，则为杀重身轻。如金日干，则为土厚埋金；火日干，则晦火无光。木日干，则为财多身弱。土日干，则为比肩太过。是则土为诸格之病。”（“病药说类”）

土多既为病，则去土之木，便为“药”了。

“俱喜木为医药，以去其病也。如用财见比肩为病，喜见官杀为药也；如用食神伤官，以印为病，喜（见）财为药也。”（同上）

张神峰把这个方法叫做“从重者论”。

“如八字中先看了日干，次看了月令，且如月令中支中所属是火。先看月令中此一火字起，又看年上或有火，又看月时上或有火，宜将以上各火做一处看，或为病，或非病。又或地支虽又藏有别物，且不必看，若再看别物，则混杂不明。故曰：从重者论。此理是看命下手法处。”（同上）

从“病药”之说出发，张神峰进一步论述了他对于八字“平衡”、“中和”的观点。关于八字要平衡、中和，即五行俱全、各行平均的观点，古已有之。但张神峰认为，八字的中和与平衡不是静态的，应当是一个动态的过程，即从不平衡走向平衡，从偏缺走向中和的过程。所以他又提出八字贵有“雕、枯、旺、弱四病”的说法。

何以为之雕也？如玉虽至宝也，而贵有雕琢之功。金虽至宝也，而贵有锻炼之力。苟玉之不琢，虽曰荆山之美，则

为无用之玉也。金之不炼，虽曰丽水之良，则为无用之金也。人之八字，大概类此。如见官星未曾有伤官，见财星未曾有比劫，见印绶未曾有财星，见食神伤官未曾见印绶，若此纯然无杂，不犹未琢之玉，未炼之金乎？（同上）

意思是说，八字中的财官印犹如金玉，纯天然的金玉质地还不够纯，需要经过人工提炼，雕琢，而八字中的伤、劫、杀等就是对财、官、印等这些“金玉”进行雕琢提炼的工具。它们可以使“金玉”变得更加纯粹、更有价值。

何以为之枯也？风霜之木，春华之至可观焉。旱魃之苗，得雨之机难遏焉。故冲霄之羽健，贵在三年之不飞；惊人之声雄，贵在三年之不鸣。是以清凉之候，恒生于炎烈之余；和煦之时，每收于苦寒之后。故人之造化，官贵有枯也，行官旺地，贵不可言；财贵有枯，行财旺乡，财难计数。（同上）

意思是说，经过严冬的草木，春天里生长得最为迅速。经过炎热干旱的禾苗，一逢雨水生长也分外茁壮。大鸟三年不鸣，一鸣惊人；三年不飞，一飞冲天。八字中的财官也要经历这样的过程。先成为“枯苗”，遇到旺地，才能如久旱的禾苗逢甘霖，勃然而兴。

何以为之旺也？群芳苗长，可观真木之光辉。万物凋零，可识真金之肃杀。是以各全其质，各具其形。若木不木而金不金，旺不旺而弱不弱，则五行之质有亏矣。何以考人祸福也哉？若人之用木也，则宜类聚，斯木性之不杂。若人之用火也，则宜照应，斯火性之不裂。……官星太旺者，宜行伤官运以去其官星；财星太旺者，宜行比劫运以去其财

星；印星太旺者，宜行财运以破其印星；日干太旺者，宜行官杀运以制其日主。一理如是，百理皆然。（同上）

这里的意思前面已经提到过，即“从重者论”——凡五行中有一行占据了压倒优势的，即为“病”。值得注意的是，张神峰特意举出“官星太旺，宜行伤官运，财星太旺，宜行比劫运。印星太旺，宜行财运”的例子，以驳斥在他之前的传统八字“专论财官”的机械论观点。

何以为之弱也？雨露不足，则物性为之消磨。血气不充，人身为之羸瘦。天根可蹶，六阳之弱可闻乎？月窟可探，六阴之弱可究也。……然虽贵有弱也，则犹恐极弱之无根。故水虽至己为极弱，然己有庚金为水根也；火虽至亥为极弱也，然亥有甲木为火之根也。人之造化，财官印绶，贵有弱也。弱则有旺之基焉。（同上）

这里讲的是“弱”。自然界的事物，必先弱而后能强。八字中的财官印也是同样。与“枯”差不多，就不详细说了。

需要注意的是，“弱”和“枯”都要有“根”，“弱而有根，则虽弱而可致其旺，虽弱而可致其强。”（同上）

为了治疗“雕枯旺弱”的四病，张神峰又提出了“损益生长”四药。

“何以谓之损？损者，损其有余也。”（同上）它是用来治疗“旺”病的。例如，木太旺，以金为损。

“何以谓之益？益者，益其不及也。”（同上）这是用来治疗“弱”病的。例如，木太旺，以金为损，但金又太弱，此时便以土培金，土便为“益”。

“何以为之生也？六阳生处，真为生也。……六阴生处，俱

为弱。……六阴死处俱为生。”（同上）这里主要是讲天干与地支的搭配。十天干在地支均有“长生”之位。但五阳干的长生位，传统上即作为五阴干的死位，反之亦然。对这个问题，历来八字术士争论不休。张神峰从五行生化原理出发，认为五阳干的长生位，与五阴干的长生位应当都是一致的。例如甲木长生于亥，从五行角度来说，亥为水，可以生木。那么乙木也应当生于亥，而不是像传统说法那样，乙木见亥反死。这样于理不通，五行中凡弱者居于长生之位，便可以“生”了。

“何以谓之长也？春蚕作茧，木气方敷，夏热成炉，炎光始著，如木临震位，火到离宫。若此帝旺之乡，实不同一生长之位。”（同上）这里说的“长”实际上是指“帝旺”即事物发展到了极盛的程度，此时应当适当加以压制，跟前面的“损”差不多，就不再详细论述了。

张神峰的“病药说”对八字易象后来的发展影响是相当大的，他自己对这个“病药”的观点也相当自负：

然病药之说，此是第一家紧要。得斯术者，不可不精察也。（“病药说类”）

应当说张神峰并没有过高估计自己。从他以后，八字易象书籍如《子平真诠评注》、《命理约言》、《命理探源》等都提到“病药”之说，并且把它作为八字中的一个重要的观点来对待，认为“病药之说，诚不易之论也”。“张神峰病药之说，其法甚善。”（《命理约言·杂论二十四则》）在张神峰后面的清代任铁樵，虽然没有直接点评张神峰，但也引用“病药”之说，而且其“衰旺”、“清浊”、“寒暖”、“燥湿”的思想，无一不是“病药”思想的继承和发挥。近年来出版的介绍书籍，对张神峰的地位往往有所忽略，其实他在八字易象历史上的影响和作用是不

容忽视的。

二、任铁樵与《滴天髓》

任铁樵，生于清乾隆三十八年。笔者从其他书中查不到有关他的材料介绍，仅从《滴天髓》中他自己的介绍得以一窥他生平某些方面。

他在书中称自己“赋性偏拙，喜诚实不喜虚浮，无治志，多傲慢。交游往来，每落落难合”。这是典型的书生性格。家境大约先前尚可，后来穷困潦倒，“上不能继父志以成名，下不能守田园而创业。骨肉六亲，直同画饼，半生事业，亦似浮云。”30多岁时遭受骨肉之变，以致倾家荡产，不得已学算命以为维持生计。

他青年时曾请人算命，大约是遇到了一个江湖骗子，一味恭维他将来要做大官，发大财，“后竟一毫不验，岂不痛哉！……夫六尺之躯，非无远图之志，徒以末技见哂，自思命运不济，无益于事，所以涸辙之鲋，仅邀升斗之水，限于地，困于时，嗟乎！莫非命也！”（《滴天髓·官杀》）

也许正是坎坷的人生命运，激发了他究天人之际，通古今之变，成一家之言的决心，任铁樵对《滴天髓》进行整理，使这篇本来是默默无闻的文章在八字易象史上放射出异样的光彩，也奠定了他本人在八字易象史上不可动摇的地位。

后人评价任铁樵的贡献时说：“然古人著书，喜故为要渺之词，蹈玄秘之积习。后学之士，卒难了解。《滴天髓》一书，幸有任铁樵注本，征引宏博，譬解详明，可谓斯道之龙象。”有了这本书以后，“后之言命学者，千言万语，不能越其范围，如江河日月不可废者。”（《子平真詮評注·方序》）

民国术士袁树珊认为，任铁樵“论五行生克衰旺颠倒之理，

固极玄妙，而尤以旺者宜克，旺极宜泄，弱者宜生，弱极宜克二条最为精湛。至云人有厚薄，山川不同。命有贵贱，世德悬殊。此又以天命而合地理人事言也。……袞袞斧钺，莫不各具苦心。大义微言，要皆有关世道。古之君子所谓既没而言立者，其在斯人乎。”^①话虽不多。评价甚为准确，说此人学问精湛，道德高尚，是可以作为“立言而不朽”一类而流传于世的。

但有关《滴天髓》原著，我们却知之甚少。原著不过几百字而已，连一篇文章都算不上，是一首口诀一类的赋。作者京图据说是宋代之人，但身份不清楚，这篇赋是怎么出来的也不清楚。最早的本子大概是明代开国重臣刘基所注本，称为《滴天髓注》，但在《渊海子平》和《三命通会》中都既没有提到，更没有收录它。所以到底是不是出自刘基那个时代，刘基到底有没有注过它也很可疑。

清代陈素庵所著《命理约言》中提到此书，说：

“命家所说，财官、格局、神煞三者而已。《玉井奥诀》、《滴天髓》二书则搜阴阳之理，穷干支之情，不沾沾讲求三者，故术家不尚之。然阴阳之理精，干支之情透，于以推论三者，不更深微而确当乎？……《滴天髓》托名刘诚意，其笔朗而快，言理皆了然心手。……当与子平大升辈所著（指《渊海子平》——引者）并为命家法式。”（杂论二十四则）也只是说托名刘基。既是如此，这篇赋从何而出也就很值得怀疑了。

大概至少在清代之前，几乎没有什么人见过《滴天髓》，这大约是可以肯定的。

从我们现在看到的《滴天髓》，京图后面的两个人的贡献，决不仅仅是注解或加一点实例。可以说，京图、刘基、任铁樵三

^① 转引自《中国古代算命术》，第31—32页。

个人的思想共同构成了《滴天髓》这本八字易象史上具有重要地位的著作。

以笔者看来,《滴天髓》中的这些思想在八字易象史上是有重要意义的:

首先,是关于天地阴阳五行之气与人的命运关系的思想。

“坤元合德机缄通,五气偏全定吉凶。”

原注:地有刚柔,故五行生于东南西北中,与天合德,而感其机缄之妙。赋于人者,有偏全之不一。故吉凶定于此。

任氏曰:“大哉乾元,万物资始”,“至哉坤元,万物资生。”乾主健,坤主顺。顺以承天,德与天合。煦蕴覆育,机缄流通。特五行之气有偏全,故万物之命有吉凶。

这里回答的是人的命运为什么会有吉凶的问题。从中反映出《滴天髓》的思维方法的特点。

人禀阴阳五行之气而生,这是八字易象史上各派的共同观点。但为什么每个人都禀阴阳五行之气而生,却人人命运各不相同呢?在《滴天髓》之前,一般有两种回答。

一种是从八字阴阳五行之气本身着眼。认为八字中遇上三合、六全合所以为好命,遇上贵人所以发达。反之,遇上刑、冲、克、害即为坏命,遇上凶神所以遭殃。

“以生旺死绝休囚制化,决人生休咎,其理必然矣,复有何疑。”(《渊海子平·论日为主及月令》)后来又说,在八字中遇到财官印即为好命,见到伤劫杀即为坏命。在《李虚中命书》、《渊海子平》、《三命通会》中都是如此。儒家思想家中如张载、朱熹等人也把个人命运的好坏看作是阴阳五行之气的不同。如张载说:

“人之气质美恶，与贵贱寿夭之理，皆是所受定分。”（《理窟·气质》）

朱熹说：“有人禀得气厚者，则福厚；气薄者，则福薄；禀得气之英华者，则富盛；衰飒者，则卑贱；气长者则寿，气短者则夭折。此必然之理。”（《语类·卷四》）

第二种是，在八字本身无法找出原因时，便归结为个人的祖上积德与否、自身道德素养、祖上阴宅和自家阳宅的风水，等等。这在《三命通会》以后也常常使用。

《滴天髓》第一个提出，人的命是由八字是否符合阴阳五行的运行规律决定的。如果是符合的就是好命，否则即是平常命、贱命、凶命。这种符合也包括两个方面，一是五行之气不能偏，第二就是要符合阴阳五行自身的运行规律。这就是所谓的“天人合一”。

“戴天履地人为贵，顺则吉兮凶则悖。”

原注：万物莫不得五行而戴天履地，惟人得五行之全，故为贵。其有吉凶之不一者，以其得于五行之顺与悖也。

任氏曰：人居覆载之中，戴天履地，八字贵乎天干地支顺而不悖也。（人道）

万物本原为阴阳五行，所禀阴阳五行之气有偏全，所以万物性质不同。而人独得五行之全，故为贵。世界与人都是一个生生不息的流通系统。金生水—水生木—木生火—火生土—土生金。由于这种生化流通，万物欣欣向荣。如果在某个地方、某人身上，这种流通受到了阻碍，就会出现“凶”。

“是以人之八字，最宜四柱流通，五行生化。大忌四柱缺陷，五行偏枯。”（“人道”）

又说，“要与人间开聋聩，顺逆之机须理会。”（“知命”）

其次，它完全打破了徐子平以来八字易象“专论财官”的做法，大胆地提出摒弃财官印，专从四柱八字全局的流通生化、寒暖、燥湿、顺逆等入手。

“余详考古书。子平之法，全在四柱五行。察其衰旺，究其顺悖，审其进退，论其喜忌，是谓理会。……书云：‘用之为财不可劫，用之为官不可伤，用之印绶不可坏，用之食神不可夺。’此四句原有至理，其要在一用字。无知学命者，不究‘用’字根源，专以财官为重。不知不用财星尽可劫，不用官星尽可伤，不用印绶尽可坏，不用食神尽可夺。顺悖之机不理会，与聋聩何异？”（“知命”）

陈素庵曾评价说《滴天髓》“搜阴阳之理，穷干支之情”而不是斤斤计较于财官印三者，也是看到了这一点。这个做法，应该说早在《神峰通考》的“病药说”就已经初具雏形了。但张神峰还没有用它来否定传统观点，而只是把它作为传统财官印法的一个补充。《滴天髓》则在这方面有了充分的意识。由此出发，八字易象的一个重要概念——“用神”也得到了全新的阐述。

第三，它把八字的平衡、中和看作一个动态的发展过程，而不是一个静态的不变的模型。

八字要“中和”，五行要“平衡”，这是八字易象一贯的思想。但传统八字易象仅以八字本身着眼看待“中和”与“平衡”，不曾把它看作一个动态的过程，即从不平衡到平衡，从偏到中和的过程。

《李虚中命书》讲：“过与不及，游移颠倒。气数中庸，应期而发。”注云：“五行喜刚柔得中，三命忌盛衰太过。”（中卷）

《渊海子平》讲：“禀中和，莫令太过不及。”（“玄机赋”）“富贵贫贱，不出八字中和之外。”一般人理解的八字“要五行齐全，缺了一行就得补上”，也是在这个意义上的。

但这种说法，在八字实际测算中受到了挑战。很多人的八字并不中和，却大富大贵，也有不少人的八字五行不缺，财官印齐全，却不富不贵。正如张神峰所言：“愚尝先前……屡以中和而究人之造化，十无一二有验。又以财官为论，亦俱无归趣。”思考再三，他提出了否定性的说法：“如八字纯然不旺不弱，原财官印俱无损伤，日干之气，又得中和，并无起发可观，此是平常人也。”（“病药说类”）完全否定了“八字要中和”的说法。

然而，张神峰的这种完全否定的说法，也不为后世的术家所赞同。陈素庵指出，张神峰的“有病取药”的做法，实际上又否定了他自己关于八字不要中和的说法：“至所云八字纯然不旺不弱，财官无损，日主中和，断如常人之命，则其说尤偏矣。人命纯粹中和，安有不贵不富？……尝见大富贵命，无病无伤，不旺不弱，运历五行而皆美，身备五福而无亏。岂非纯粹中和之确验，何必过拘病药之说乎？”（《命理约言·杂论二十四则》）

《滴天髓》从它自己关于“天地之理”中“顺逆之机”的观点出发，对“中和”作了一个新的理解。认为“八字贵乎天干地支顺而不悖也。顺者接续相生，悖者反克为害，故吉凶判然。如天干气弱，地支生之；地支神衰，天干辅之，皆为有情而顺则吉。如天干衰弱，地支抑之；地支气弱，天干克之，皆为无情而悖则凶也。……是以人之八字，最宜四柱流通，五行生化。大忌四柱缺陷，五行偏枯。……由是观之，命贵中和，偏枯终于有损。理求平正，奇异不足为凭。”（“人道”）

又说，“要与人间开聋聩，顺逆之机须理会。”（“中和”）

所以，财官印不是不要，也不是只要它们就行了，而要看全局的需要。中和不是财官印俱全，也不是五行中一个不多，一个不少，关键是要“和”。

“既识中和之正理，而于五行之妙，有全能焉。”刘基注云：“中而且和，子平之要法也。‘有病方为贵，无伤不是奇。’举偏

而言之也。至于‘格中如去病，财禄两相随’，则又中和矣。到底要中和，乃为至贵。”任铁樵注云：“然总以中和为主。犹如人之无病，由四肢健旺，营卫调和，行止自如，诸多安适。设使有病，则忧多乐少，举动艰难，如遇良药则可，若无良药医之，岂不为终身之患乎？”（同上）这里的“和”就是生生不息，它是一股气，一种精神，是有机体自身系统的一种循环功能。

《滴天髓》的这个观点，得到了后世的一致赞同。由此，八字易象的系统思维，跃上了一个新的阶段。我们所指的作为八字易象成熟阶段的系统思维，主要的也就是指的这个内容。

为求八字五行中和，任铁樵提出：“旺则抑之。如不可抑，反宜扶之；弱则扶之。如不可扶，反宜抑之。”并认为“此命理之真机，五行颠倒之妙用也。”（“体用”）

传统八字易象的所谓“以日为主，年月日时中看有官无官，有财无财，有印无印，则贵贱可知矣。”（《渊海子平·详解定真篇》）“凡看命以三合取用为局人格。”（《渊海子平·论天干相合》）“凡六合三合入命，主人形容姿美，神气安定，好生恶死，心地平直，周旋方便，聪慧疏通。”（《三命通会·论支元三合》）等等说法，都在《滴天髓》中，以八字整体的眼光，一一审视。如说：“旺者冲衰衰者拔，衰神冲旺旺神发。”（“地支”）“地生天者，天衰怕冲；天合地者，地旺喜静。”（“干支总论”）三合、六合、刑冲克害，有宜有不宜，关键仍要从八字自身整体衰旺着眼。

《滴天髓》没有明确地把八字作为一个整体的“象”。它里面也讲“象”，如有一章的标题就是“形象”。但它这里的象，指的是五行中的两行，在八字的四干四支中各占一半，如木火各半，土金各半，谓之“两气成象”。说：“两气合而成象，象不可破也。”（“形象”）这与传统八字易象从《李虚中命书》到《三命通会》的象不是一回事。但这并不意味着《滴天髓》一书

就抛弃了传统八字易象之象。相反地，它虽然没有用“象”这个字，却真正把八字作为一个整体的象，并把这个自然界整体的象与人世之“道”统一在了一起。

癸丑	甲子	《滴天髓》注此造云：此天干之癸，地支一气。食神清透，杀印相生。皆云名利两全之格。予云：癸水至阴，又生季冬。支皆湿土。土湿水弱，沟渠之谓也。且水土冰冻，阴晦湿滞，无生发之气，名利皆虚。
乙丑	癸亥	
	壬戌	
癸丑	辛酉	
	庚申	
癸丑	己未	

任铁樵就此总结说：“凡富贵之造，寒暖适中，精神奋发。未有阴寒湿滞、偏枯之象而能富贵者也。”（“奋郁”）而且，凡符合自然寒暖适中，燥湿相宜的八字，不仅人生道路顺畅，而且性情中和，道德高尚。

丙戌	乙未	《滴天髓》注云：丙午日元，生于午月，年月又逢甲丙，猛烈极矣。最喜丑时，干支皆湿土，能收丙之烈，能晦午之光。顺其性，悦其情，不凌下也。其人威而不猛，严而不恶，名利双辉。
甲午	丙申	
	丁酉	
丙午	戊戌	
	乙亥	
己丑	庚子	

这就是把自然景象与人世之道统一到了一起。

总的说来，《神峰通考》是提出了八字整体化的问题，但没有把它具体化，也没有把它跟自然界之象的整体规律联系起来。《三命通会》提出了自然之象与人世规律一致性的问题，但它又未能把八字看作一个整体。《滴天髓》一书吸收了《神峰通考》

的思维方法，又吸取了《三命通会》中关于十天干十二地支象征自然事物的思想，并把它们结合到了一起。

在自然之象的问题上，任铁樵也有一个矛盾之处。他在《天干》一章中批评传统八字“比拟失伦”。指的是以十天干比附十种自然物，如以甲比为大树，乙比为花果，丙作太阳，丁为灯烛，戊作城墙，己作田园，庚为顽铁，辛作珠玉，壬为江河，癸为雨露。说：“用之论命，诚大谬也。”但在该章中接着就列出了十天干所象征的自然物。“甲木参天，脱胎要火”任铁樵注云：“甲为纯阳之木，体本坚固，参天之势，又极雄壮。”乙木则“春如桃李，夏如禾稼，秋如桐桂，冬如奇葩。”这不正好是甲为大树，乙为花果的具体化描绘吗？

再比如“丙火猛烈，欺霜侮雪”，任铁樵注云：“丙乃纯阳之火，其势猛烈，欺霜侮雪，有除寒解冻之功。”此非太阳而为何？十天干，无一不如此。任铁樵自己所举八字实例，也无不以甲木为大树，乙木为花果，丙火为太阳，等等。

类似此种标新立异、故弄玄虚之处其他还有一些。不过瑕不掩瑜，这并不妨碍《滴天髓》一书作为八字易象之系统思维的最高成就的地位。

至于此书的系统思维的具体方面，笔者将在下编的《用神与系统》、《系统与格局》两章中详细论述。

中 编

八字易象与中国哲学

第四章 八字易象与《周易》

第一节 天下术数出《周易》

天下术数皆出自《周易》。

八字易象自然也不例外。这一点，相信仅从表面也能看出来。打开八字书籍，触目皆是《周易》中乾、坤、震、兑、坎、离等等术语。大街小巷，八字易象士们挂出来的招牌都是“周易预测”。一般群众也都认为八字易象属于《周易》范围。

许多学者也是同样的看法。《四库全书》的编纂者认为：“术数之兴，多在秦汉以后。要其旨，不出乎阴阳五行，生克制化。实皆《易》之支派，傅以杂说耳。”明代刘基、清代任铁樵注评《滴天髓》，虽然没有明确地说八字易象起源于《周易》，但全书处处体现出以《易》解八字的思想。如刘基说：

“三元皆有贞元。如以八字看，以年为元，月为亨，日为利，时为贞。年月日吉者，前半世吉。日时吉者，后半世吉。”任铁樵注：“贞元之理，河图洛书之旨也。河图洛书之旨，即先后天卦位之易也。……贞元之理，原于纳甲。纳甲之象，出于八卦。……是以贞元之道，循环之理，盛极而衰，否极泰来。亦此意也。”（《滴天髓·贞元》）

《三命通会》认为：“纳音与《易》纳甲同法。”（“总论纳音”）也是说八字易象起源于《周易》。

当代一些学者却往往又努力要划清《周易》与八字术等其

他术数的界限。如前中国《周易》研究会会长、武汉大学哲学教授唐明邦先生就认为：“不少人认为术数是《周易》的应用，这种说法并不确切，……不同的术数同《周易》的关系也很不相同，大都是一种外在的关系。”^①

持后一种观点的人也许是出于好心，对《周易》的爱护尊重。希望人们不要仅仅从术数的角度看待《周易》，而要着重其文化、哲学的思想内涵。用心虽好，却大可不必。八卦本来就是占筮用的，《易经》本来就是卜筮之书。这是毫无疑问的。况且，在中国古代，卜筮也是“社会实践”的形式之一。方术之士也是一种正当职业。明代方以智曾说过，象数之术也是“考测天地之象”，“皆物理也”，可与律历、音声、医药等自然科学与技术并列（《通雅·文章薪火》）。在古代社会，卜筮的地位决不在工艺、技术之下。所以，《周易》在那个时代也是光明正大地用于卜筮的。

即使是在今天，假如说，《周易》跟卜筮、术数拉不上一点关系，仅仅是一部纯哲学的著作，它会在中国人心中占据如此崇高、神秘的位置吗？它会在城乡上至官员专家、下至普通百姓中有那么大的影响吗？

所以，对《周易》的卜筮的历史和功能，我们不必“为尊者讳”。当然，我们也不能望文生义，仅根据《周易》中的概念、术语被大量使用在八字术里就断定八字术与《周易》本为一派，或者人云亦云，大家都认《周易》为天下术数之源，所以八字术也理所当然源于《周易》。对此，仍然要进行实事求是的分析。八字术如果说出自《周易》，它是在什么情况下出来的？它在哪些方面是与《周易》一致的，又在哪些方面是与

^① 唐明邦：《正确认识周易的文化价值》，载《人大复印报刊资料·中国哲学史》1995年第9期。

《周易》不一致，甚至是有所发展的？自然它不可能与《周易》完全一致，否则它就没有必要存在了。

另外，还有许多人认为八字术只不过是把《周易》应用于算命，只是卜筮方法的一种变化，谈不上有什么独立的学术研究价值。

本书在前面部分已经在一定程度上谈到了八字术思想与《周易》思想的渊源与发展，在这里将进一步分析八字术与《周易》的共同之处和由于时代社会的不同所带来的思维方式的变化与发展。

第二节 八字术与《周易》的基本思想

一、阴阳辩证观

《周易》阴阳辩证思想是众所周知的。它认为阴阳为天地之本。天地万物都由阴阳组成，阴阳的变化就是万事万物的变化。《周易》把天地人世间的事物按其性质和功能不同分为两类。一类是活跃、明亮、向上、温热、前进、刚健的，称之为阳。另一类是安静、向下、晦暗、寒冷、后退、柔顺的，称之为阴。并认为世界万物的运动都可以概括为阴与阳两种性质、两种功能的对立统一。

阴阳对立统一相转化。奇数为阳，偶数为阴。男人为阳，女人为阴。天为阳，地为阴。暑为阳，寒为阴。刚为阳，柔为阴。动为阳，静为阴。君子为阳，小人为阴，等等。双方这种性质的对立，首先是造成双方的斗争性，其次是造成统一性。《说卦传》说：

“天地定位（乾卦象征天，坤卦象征地。天在上，地在下），山泽通气（艮卦象征山，兑卦象征泽，山上水气下降，泽中水气上升），雷风相薄（震卦象征雷，巽卦象征风，风雷交加，彼

此相激），水火不相厌（坎卦象征水，离卦象征火。水火相生）。”

例如爻象中初与四，二与五，三与上各爻之间，如为一阴一阳，便有交感性，为“应”。凡阳爻之行，遇阴爻则通，遇阳爻反受阻。如“山天大畜”卦，初九爻辞为“有厉，利已”（有危险，暂停不进）。九二爻辞为“舆脱复”（大车的轮子掉了），均为不能前行。从卦中看，只因内卦三爻皆为阳，故受阻。“山泽通气”、“水火不相厌”都说明阴阳相通。“地天泰”卦，阳居下，阴居上，二气相通。“天地交而万物通，上下交而其志同也。”（“泰卦·彖传”）“泽山咸”也是阴阳相通，男女相爱，“二气感应以相与，止而悦。男下女，是以亨利贞。取女吉也。天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣！”（“咸卦·彖传”）

八字易象与《周易》的阴阳观方面是一致的。《李虚中命书》对此有一个总的概括：

“阴阳之机括于五行，五行之体依于八卦。”（中卷）

八字易象当中既有认阴阳为天地之本的，也有认五行为天地之本的。较早期的八字易象著作如《李虚中命书》、《渊海子平》、《三命通会》往往在论天地起源时先讲五行，即“天一生水”，而后讲五行中包含阴阳。但八字歌诀和后来的八字易象著作往往先讲阴阳，如《玄机赋》说：

“太极判为天地，一气分有阴阳。”

《子平真诠评注》说：“天地之间，一气而已。惟有动静，遂分阴阳。……盖有阴阳，因生五行。”（“论十干十二支”）

但不管是先有五行还是先有阴阳，八字易象都认为天地万物具有阴阳两种性质，即活跃、明亮、向上、温热、前进、刚健者为阳，安静、向下、晦暗、寒冷、后退、柔顺者为阴。十干于十二地支和五行都被纳入阴阳对立统一的模式。天干为阳，地支为

阴，五行中木火因具有温暖、明亮、干燥的性质，被列入阳，金水具有寒冷、晦暗、潮湿的性质，被列为阴。土则根据其自身与其他四行之间的关系，被分为阴阳。如戊土为干燥土，故为阳，己土为湿土，故为阴。地支中未、戌土因含有火，为阳。丑辰土因含有水，为阴。凡被列为“阳”者，还被赋予了动、刚、速的性质与功能，被列为“阴”者，则被赋予静、柔、慢的性质与功能。

所以，“五阳从气不从势，五阴从势无情义。”（滴天髓·天干）任铁樵注云：“五阳之性刚健，故不畏财煞，……五阴之性柔顺，故见势忘义。”又说：“阳支动且强，阴支静且专。”（《滴天髓·地支》）

与《周易》相同，八字易象认为阴阳除了对立之外还有统一。这种统一表现在事物的组成皆有阴阳的互相配合支持。

以八字的天干地支来说，就是天干地支之间要互相支持，天地要相交。

“天全一气，不可使地德之莫载；地合三物，不可使天道之莫容。”任铁樵注云：“地支不载者，地支与天干无生化也。……即全受克于地支，或反克地支，或天干不顾地支。或地支不顾天干，皆为不载也。……必须地支之气上升，天干之气下降，则流通生化，而不至于偏枯。……又得岁运安顿，非富亦贵矣。如无升降之情，反有冲克之势，皆为偏枯而贫贱矣。”（“干支总论”）

以八字的五行组成来说，就是要既有木火，又有金水。

“天道有寒暖，发育万物。人道行之，不可过也。”刘基注云：“阴支为寒，阳支为暖；西北为寒，东南为暖；金水为寒，木火为暖。得气之寒，遇暖而发。得气之暖，逢寒而成。”任铁樵注云：“寒虽甚，要暖有气；暖虽至，要寒有根，则能生成万物。”（《滴天髓·寒暖》）

以上都是八字易象与《周易》在阴阳观念上相同的地方。

但八字易象的阴阳观念与《周易》的阴阳观念也有一个明显的不同，就是《周易》是崇阳抑阴、阳尊阴卑的，而八字易象的阴阳之间是互相平等，并无崇抑、尊卑之分。

《周易》的尊阳、崇阳，抑阴、卑阴思想是很明显的。这方面的表现有：推崇阳刚，以《乾》卦为首卦。《坤》卦为次卦。以阳为君子，阴为小人。阳爻据阴爻为“顺”，象征小人被君子统治，为理所当然。阴爻居阳爻之上却为“乘”，象征小人乘凌君子，为不正常，为“逆”。五爻阳位为贵位，二爻阴位为贱位。“列贵贱者存乎位”（“系辞上”）等等。

西方研究《易》的学者认为，整个《易经》可以看作“君子”与“小人”斗争，最后取得胜利的过程，也即阳战胜阴的过程。这些，都是“崇阳抑阴”的表现。由此引申出封建社会“男尊女卑”、“君为臣纲，夫为妻纲，父为子纲”的宗法礼制。

八字易象中的阴阳观念却从无以阳为君子，阴为小人的说法。也没有阳一定要在什么位置，阴一定要在什么位置，方为“中正”的观念。一个比较基本的观念是，阴和阳，缺了哪一项都不行。八字中如阳盛阴衰，应补上阴；阴盛阳衰，应补上阳。阴和阳的好和坏，有用无用，主要看它们能否对八字的全局起平衡补救的作用，即是张神峰所说的“药”。至于它们本身却无所谓好坏。

八字易象也有男尊女卑的思想。表现在女命以克“我”者为夫，男命以“我克”者为妻。另外还有认为女命日主应为阴干，不宜太强等等。“论夫论子要安详，气静平和妇道章。”（《滴天髓·女命章》）但前面说过，这种排法，更多的是依据封建社会家庭现实的经济关系而来的，而且八字易象也并不认为男命天然为阳，女命天然为阴。八字易象不是以阴阳来代表男女的，而是以“官、杀、财”来代表、象征男女的。

丁丑	己巳	此造以火（阳）为占据压倒优势，壬水（阴）势力微小。喜其有丑辰湿土培根，故八字甚好。金水运仕途顺畅。（《滴天髓·寒暖》）
丙午	甲辰 癸卯	
丙午	壬寅 辛丑	
壬辰	庚子	
甲申	丁丑	此造与前造刚好相反。金水（阴）占了压倒优势。木火（阳）势力微小。但地支带寅，木火绝处逢生。一阳解冻，东南运大好。（同上）
丙子	戊寅 己卯	
庚辰	庚辰 辛巳	
戊寅	壬午	

所以任铁樵说：“阳之生，必有阴之位。阳主生物，非阴无以成。形不成，亦虚生。阴主成物，非阳无以生。质不生，何由成？惟阴阳中和变化，乃能发育万物。若有一阳而无阴以成之，有一阴而无阳以生之，是谓嫫母，无生成之意也。”（《滴天髓·寒暖》）

诚然，八字中有“五阳从气不从势，五阴从势无情义”（《滴天髓·天干》）的说法。但这主要是指五行在“从局”中所起的作用不同。任铁樵对此作了一些发挥，说：

“五阳之性刚健，故不畏财煞，而有惻隐之心。其处世不苟且；五阴之性柔顺，故见势忘义，而有鄙吝之心，其处世多骄谄。”

又说：“大抵趋利忘义之徒，皆阴气之为戾也。豪侠慷慨之人，皆阳气之独钟。”（同上）

任铁樵是一个典型的封建伦理道德的卫道士，在《滴天髓》中，只要一有机会，就要宣扬他的封建伦理观念那一套。他的说

法并没有得到在他之前的八字书如《渊海子平》、《三命通会》的印证，也没有得到在他之后的八字术士们的支持。例如清代术士沈孝瞻著、民国术士徐乐吾注的《子平真詮评注》一书同样引用了《滴天髓》中的这一句话，便丝毫未涉及人物性格，只论五行之气在“从局”中的作用不同。实际上任铁樵自己也说，人品之端邪，关键是“要在气势顺正，四柱五行停匀，庶不偏倚，自无损人利己之心。”（《滴天髓·天干》）

二、中庸之道

《周易》是很强调“中庸”的。中庸是中国传统文化的一个核心观念，其源头就在《周易》。

《周易》之推崇中庸，首先表现在推八卦的“二、五”位为“中”，阳爻为“刚中之德”，阴爻居中位为“柔中之德”。若阴居二位，阳处五位，则为既“中”且“正”，称为“中正”，在《周易》中尤其具有美善的象征。以“中”与“正”相比，“中”德又优于“正”。

二、五之爻，卦辞一般都较好，尤其以五爻为好，“飞龙在天”，往往是一卦中所象征的事物最好的阶段。过与不及都不行。事物发展过了头，到上九就“亢龙有悔”了。所以《易传·文言》说：“‘亢’之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。”主张要将进退、存亡、得失等对立的两极结合起来考虑，行“中庸”之道，如此方可立于不败之地。

八字易象也有“中庸”思想，也同样表现在对事物发展阶段的认识评价上。八字易象把十天干的发展过程分为胎、养、长生、沐浴、冠带、临官、帝旺七个阶段。其中“帝旺”阶段为事物发展到了顶点，相当于《周易》中的“上九”、“上六”之爻。但八字易象也不欣赏这个顶点阶段，又将这个阶段称为“阳刃”——容易伤人的意思。“言旺越其分，故险”（《三命通

会·论阳刃》)。事物发展过了头，就是危险。

八字易象认为事物发展的最好阶段是“临官”，相当于八卦中的“九五”、“六五”之爻位。八字易象又称这个阶段为“禄”——仅从其名称便可得知它在八字易象中的地位价值。八字易象认为，命中带禄，不管是拱禄、建禄、向禄、专禄，都是比较好的，因其“既盛而未极，则温和畅。”（《三命通会·论羊刃》）即是说事物发展还留有一定余地。它象征身体健康、富贵双全。但带上阳刃就不好，象征克妻伤夫、破财斗殴等等。

《周易》之所以主张中庸，还认为物极必反，所以，要保持对自己有利的地位，凡事就不能太过，“无平不陂，无往不复”（“泰卦”）、“亢龙有悔”（“乾卦”）。事物发展到了顶点，其中已经蕴含着向下的转折，事物退到无路可退，其中也蕴含着前进的动力。所以各卦上爻多喻物极必反的意旨，即是最显著的例证。而且，《周易》的卦也是一对一对出现的，如“乾”卦变成“坤”卦，象征至刚转为至柔，“泰”与“否”两卦，象征通泰转为否闭。“损”、“益”两卦，象征减损转为增益，等等。

八字易象也持有同样的思想。任铁樵说：“过于寒者，反以无暖为美；过于暖者，反以无寒为宜也。盖寒极暖之机，暖极寒之兆也。所谓阴极则阳生，阳极则阴生。此天地自然之理也。”（《滴天髓·寒暖》）这就是物极必反的思想。

八字易象还认为，如果五行中有某几行“太旺太衰”，那么，“旺中有衰者存，衰中有旺者存”。但如果某几行极旺极衰，那么“旺之极者不可损，衰之极者不可益”（《滴天髓·衰旺》）民国术士袁树珊曾称赞《滴天髓》“其论五行生克衰旺颠倒之理，固极玄妙，而尤以旺者宜克，旺极宜泄；弱者宜生，弱极宜克二条最为精湛。”^① 指的也就是《滴天髓》对“中庸之道”的

^① 转引自《中国古代算命术》，第31页。

独特阐发。

在八字中，至事物发展的最高阶段“帝旺”，紧接着就是事物衰败的“衰、病、死”阶段。但在事物发展的最低阶段“绝”当中，虽然事物下降到了极点，却已有“受气之胞”，已经孕育着生机了。如甲木“绝”于申，但申中含壬水，可滋养甲木，事实上事物已经呈现出转机了。所以《李虚中命书》讲：“极也反也，五行之常体；生也殒也，万物之自然。”注云：“是谓死合生之本，生合死之源。”（下卷）

八字的中庸思想，还表现在对事物整个系统结构上，要求阴阳平衡，五气中和。凡出现阴阳某一行，或五行中某一行占压倒性优势的情况，就要补上。这样方能维持整个系统生生不息的运转。这是一种在《周易》中没有论述过的中庸思想。

三、天人合一

“天人合一”是中国传统文化一个基本的观点，也是中国传统文化有别于西方文化的一个特征。关于“天人合一”的思想内涵，国内学术界尚有不同的看法，不过一般都认为《周易》是“天人合一”思想的源头。本书不拟全面论述《周易》中的天人合一思想，只想论述与本书内容有关的三个方面：

（一）认为人类社会的伦理道德起源于自然界的运行规律。

“天人合一”的一个基本思想，就是把封建社会的道德观念、宗法制度如“三纲五常”、“三从四德”看作是人类社会的“道”和“理”，是不以人的意志为转移的客观规律。而这种“规律”的客观性又是由自然界的客观规律来决定、来保证的，因而是不可改变的。《周易》在这方面的思想是很鲜明的。《系辞上》劈头就说：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。”由于天在上，地在下，天一地二，天刚地柔，而天又象征君主、男人、父亲，所以男人为贵、女人为卑；君主为贵，臣子

为卑；父亲为贵，儿女为卑。所以，君要臣死，臣不得不死；父要子亡，子不得不亡。女人要服从男人。在家从父，出嫁从夫，夫死从子。

（二）认为人类社会的道德规范与自然界的规律是相同的。

《系辞下》说：“易之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。”这三者又是一致的。“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”《易经》当中各卦常以自然现象来比拟人事。如“火天大有”卦，早晨八九点钟的太阳普照蓝天，所以为“元亨”。《彖传》解释“大有”为“柔得尊位大中，而上下应之。曰大有，其德刚健而文明，应乎天而时行，是以元亨”（阴柔者得居尊位，高大而能保持中道，上下阳刚纷纷响应。所以称“大获所有”。此时能够秉持刚健而又文明的美德，顺应天的规律，万事按时施行，这样前景必然至为亨通——黄寿祺、张善文译文）。

再如“地火明夷”卦，太阳西落，天昏地暗，《周易正义》说：“此卦日入地中，‘明夷’之象施之人事，暗主在上，明臣在下，不敢显其明智，亦‘明夷’之义也。”所以卦辞曰：“利艰贞。”“犹圣人君子有明德而遭乱世，抑在下位，则宜自艰，无干事政，以避小人之害也。”（《周易集解》引郑玄）

在《周易》中，一般凡符合自然光明、向上、欣欣向荣的规律的卦象，往往预示着人事的亨通。如“火地晋”卦，太阳从地平线上升起，“地天泰”卦，阴阳二气交流，大气环流，“水火既济”卦也是阴阳交流的意思，这些卦的意蕴均较好。反之，像“地火明夷”、“天地否”、“火水未济”等卦，它们是自然界黑暗、向下、收缩的过程的体现，其所蕴含的意味也往往为不吉。

（三）因此，认为君子的言行要模仿自然、学习自然，因为人本质上是与自然同一的。

关于这点，首先，《系辞下》认为八卦就起源于古圣人对自然的观察模仿：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜。近取诸身，远取诸物。于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”所谓“通神明之德”就是向自然学习，“天行健，君子以自强不息；地势坤，君子以厚德载物。”（“彖传”）天行健，太阳在天空运行，一年三百六十五天，从不懈怠。尽管会有狂风暴雨、乌云蔽日的时候，但太阳总是能冲破乌云。黑暗挡不住光明，乌云遮不住太阳。君子应当向太阳学习，坚忍不拔，努力奋斗。地势坤，大地默默地生长万物，为人类和其他生物奉献出她的一切所有，却从不要求回报，君子应当向大地学习，胸怀坦荡，无私奉献。六十四卦的卦辞、爻辞大多根据自然现象，作出判断，最后指示君子应仿效自然，或是“自昭明德”（自我发扬光明——晋卦），或是“用晦而明”（不表现自己，韬光养晦——明夷卦），等等。

八字易象的基本思想同样是天人合一的。这种天人合一思想，既与《周易》有相同的一面，也有不相同的一面。早期的八字易象（即《李虚中命书》、《渊海子平》时期）往往多用财官、神煞等断命，对八字本身与自然界的关系论述较少，在这方面论述较多的是后期的八字易象，尤其是《滴天髓》在这方面论述较多。

（一）自然规律与人事规律是一致的。

首先，八字易象认为自然界与人来自于同一个本原，本质上是相同的。人生是一小宇宙，宇宙是一大人生；人体是一小宇宙，宇宙是一大人体。《三命通会》讲：

“夫一气浑沦，形质未离，孰为阴阳？太始既肇，裂一为三，倏息乃分。天得之而轻清为阳，地得之而重浊为阴。人位乎天地之中，禀阴阳冲和之气。故此轻清者为十干，主禄，谓之天元；重浊者为十二支，主身，谓之地元。天地多正其位，成才于

两间者，乃所谓人也。故支中所藏者主命，谓之人元，名为司事之神，以命术言之为月令。”（“论人元司事”）

《滴天髓》讲：“万物莫不得五行而戴天履地，唯人得五行之全，故为贵。”任铁樵注：“凡物莫不得五行。戴天履地，即羽毛鳞介，亦各得五行专气而生。……惟人属土，土居中央，乃木火金水中气所成，独是五行之全，为贵。”（“人道”）

其次，八字易象认为人事规律与自然规律是一致的。《滴天髓》开头几个标题：“天道”、“地道”、“人道”、“知命”，就很明显地点出了人的命运与自然界规律的关系。要先明了“天道”、“地道”（即自然规律），然后才能了解“人道”（人世间的规律），然后才能“知命”（知道人的命运）。《滴天髓》的第一句话就是：

“欲识三元万法宗，先观帝载与神功。”刘基注：“天有阴阳，故春木、夏火、秋金、冬水、季土，随时显其神功，命中天地人三元之理，悉本于此。”任铁樵注：“干为天元，地为支元，支中所藏为人元。人之禀命，万有不齐，总不越此三元之理，所谓万法宗也。阴阳本乎太极，是谓帝载；五行播于四时，是谓神功。乃三才之统系，万物之本原，《滴天髓》首明天道如此。”（“天道”）

这就是说，要了解人的命运，先要了解自然界的阴阳变化，五行相生相克，了解不同的季节，不同的五行分别所起的不同作用，这就是“三元之理”。

如果说，八字易象的财官印等“十神”和“六亲”的变化，主要是来自于人们对封建时代社会关系和家庭关系的认识的话，那么，对五行变化的认识几乎完全是来自于人们对自然界发展变化的认识。自从《三命通会》首先开始关注十天干十二地支与自然事物的关系后，到《穷通宝鉴》、《滴天髓》、《命理探源》等都纷纷把这方面作为一个重点内容。尤其是《穷通宝鉴》，通

篇都是讲五行与自然的关系，后世术家著作纷纷引用。《滴天髓》中也有这方面的论述。其关于十天干的自然性质以及由此带来的人事隐喻的一段话，如“甲木参天，脱胎要火”，也几乎被后来的每一部八字易象著作所引用。

从八字实测操作来看，一般说来，凡是象征自然界万物生长、欣欣向荣的八字，往往也同时就是好的命运的八字。凡是象征自然界天寒地冻，或是烈日炎炎，或是万物萧疏、草木枯萎的八字，往往也就是命运不好的八字。凡八字中发生变化，一般也多用自然界金木水火土之间的自然关系来解释。

（二）伦理道德与自然规律的关系。

在这方面，八字易象与《周易》一样，也认为社会的伦理道德来自于自然规律，不过八字易象认为其主要根据来自于五行及其生克关系。

八字易象认为五行中含有道德的因素。《李虚中命书》就讲：“智仁礼义信，水木火土金。”注云：“水即言智，木则近仁，火则主礼，土则主信，金则主义。”（中卷）这个观点也不是八字易象的发明。从术数来说，早在战国时期产生的相术就讲五行主五义。不过八字易象还进一步认为，五行衰旺生克不同会带来道德的变化。如水得水多，则“沉潜伏溺，小巧多权，苗而不秀，声誉汪洋。”金得金多，则“刚直尚勇，见义必为，过不自知，忘仁好义，思礼好胜。”（中卷）等等。

有些八字口诀如此总结道：“美姿貌者，木生于春夏之时；无智识者，水困于丑未之日。性质聪明，盖为水象之秀；临事果决，皆因金气之刚。五行气足，体必丰肥；四柱无情，性多顽鄙。”（《渊海子平·子平赋》）此种歌谣很多，不再一一列举。

以下是两个不同情性的八字，从中我们可以看到道德与自然的一致性。

己丑	乙丑	春日载阳，阳光普照。流水潺潺，草木生长，一幅美丽的田园风光！五行无争战之风，有相生之美。此造主人为人不苟，无骄谄刻薄之行，有廉恭仁厚之风。（《滴天髓·性情》）
丙寅	甲子 癸亥	
甲子	壬戌 辛酉	
戊辰	庚申	
丙戌	丙申	丙生六月，火炎土燥，天干甲乙木助火，地支一点水被压制冲击殆无。所以此人性情乖张，处世多骄傲。且急躁如风火，顺其性千金不惜，逆其性一芥中分。（同上）
乙未	丁酉 戊戌	
丙子	己亥 庚子	
甲午	辛丑	

另外，还有以财、官、杀，喜用神来看人的性情和道德品貌。其根据仍然是五行间的生克关系。

总的说来，八字易象的论述与《周易》有几个不同。一是前面已经说过的，就是《周易》从阳尊阴卑来论证封建道德伦理的“合法性”，但八字易象并无阳尊阴卑的观念；二也是前面提到过的，就是八字易象的财、官、印等所反映的，主要是实际社会生活中的经济社会关系。《周易》更侧重于论述封建纲常伦理制度与自然规律的一致性，八字易象更侧重于个人性情品貌与自然规律的一致性；《周易》着重的是人间道德的来源，为其提供合理性证明，八字易象着重的是人的道德行为的来源；《周易》回答的是“为什么人要遵守伦理道德”，八字易象回答的是“怎样的人会遵守伦理道德”。两者的重点不一，但却殊途同归，共同揭示了人类道德与自然的一致性。

（三）关于“君子”要模仿自然，学习自然。

在这方面八字易象倒是基本上没有论述。这是因为八字易象着重于测算人的命运，跟《周易》不同。像《系辞》给自己定下的任务是“通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑”。要给人们定下一整套自然观、人生观、社会历史观。八字易象没有这样宏伟的志向与任务。况且整个八字易象比较侧重于客观的分析，不太强调这种分析对主体选择行为的意义。侧重点不同，所以八字易象对这方面没有论述。

第三节 京房易在八字易象发展中的重要作用

八字易象受《周易》的影响，最突出地表现在它与京房易的关系上。

在西汉年间，易学家京房对《易》的占筮方法作了一次较大的改进。这次改进形成了“纳甲法”，即将八卦分为阴阳两组，再将十天干和十二地支分为阴阳两组，以居奇数位的甲丙戊庚壬为阳干组，居偶数位的乙丁己辛癸为阴干组。以居奇数位的地支子寅辰午申戌为阳支组，居偶数位的丑卯巳未酉亥为阴支组。然后以阳卦纳阳干阳支，以阴卦纳阴干阴支，乾、震、坎、艮四阳卦，六爻均为子寅辰午申戌；坤、巽、离、兑四阴卦，地支均为丑卯巳未酉亥。阳卦顺排（从下到上），阴卦逆排（从上到下）。如此便形成一个全新的、阴阳与五行相结合的卦象。

然后根据各卦的五行属性，如乾、兑属金，震、巽属木，坤、艮属土，离属火，坎属水，定出各爻与卦之间的生克关系。如乾为金卦，那么子水为“我生”，寅木为“我克”，辰土为“生我”，午火为“克我”。根据这种生克关系定出“六亲”：生我者为父母，我生者为子孙，同类者为兄弟，克我者为官鬼，我克者为妻财。再根据“八宫卦”编排六十四卦次序。八纯卦为纲，每卦沿初爻至五爻依“一世”至“五世”及“游魂”、“归

魂”的变化原则，其变出七卦，连同原先各纯卦，共八卦，为一“宫”。世爻均在八纯卦之上爻，然后从第二卦开始至第八卦，依“一爻”至“五爻”，然后至“游魂”四爻、“归魂”三爻的次序进行。

此种排列法，虽然对《周易》本身的思想没有多大意义，却为后来的八字易象提供了一个雏形。甚至可以说，八字就是从京房易的八八六十四卦排列方式而来的，这也就是我们为什么把八字称作八字易象的原因。

首先，京房易中以八纯卦属性为主，以其与卦生克关系确定“六亲”的做法，与八字易象确定六亲的做法是基本一致的。唯京房易的“我生”者为子孙，而八字易象的“我生”者为食神伤官，“我克”者，京房易为妻财，而八字易象中“我克”者还包括父亲。“克我”者，京房易中为官鬼，而八字易象中“克我”者还包括儿女。为什么会出现这种现象，其中反映的社会经济关系和中国人的文化观念，前面已经说过。

其次，京房易以世爻为己，以应爻为他人的做法，与八字易象中以日干为“日主”的做法有异曲同工之妙，都是注意到了“我”在整个象的价值关系中的主体性地位。

再次，京房易十分重视在卦象之外的日建、月建、太岁的作用。这在传统《周易》中是没有的。

《黄金策》讲：“日辰为六爻之主宰，喜灭项以安刘。月建乃万卜之提纲，岂可助纣为虐，最恶者岁君，宜静而不动。”

《增删卜易》说：“月建即月令，掌一月之权，司三旬之令。一月三十日内，当权得令。操持万卜之提纲，巡察六爻之善恶。能助卦爻之衰弱，能挫爻象之旺强。制服动变之爻，扶起飞伏之用。月建乃当权之王，即万卜以之为纲领。”“日辰为六爻之主宰，司四时之旺相，前项言月令三旬之令，……独日辰不然，四时俱旺，操生杀之大权，与日建同功。”（《增删卜易·月建日

建》)认为年(太岁)、月、日均能对卦中各爻起生、克、合、化的作用,这就是看到了时空环境对系统的作用。应该说八字易象之重视大运流年小运,其源头是从这里开始的。

第四,京房易根据求筮者所欲知之事,定出用神、喜神、忌神、仇神。所谓用神,是指求筮者欲知之事,如欲知官运,以官鬼为用神;欲知财运,以妻财为用神。凡生用神者为喜神,如官鬼为用,则妻财便为喜神。凡克制用神者为忌神。如官鬼为用神,则子孙为忌神,凡生忌神者为仇神。如子孙为忌神,那么兄弟即为仇神。测者的任务,就是从这“四神”的生克关系,外加世应二爻的位置变化,来断定所测之事的前途。基本上是不用卦辞和爻辞的。

八字易象的一个显著特点正是根据用神来判断八字格局与性质。看准用神,找对用神,是八字中非常关键的一步。有了用神,当然也就有了喜神、忌神、仇神。在这些方面,八字易象与京房易都是一致的。唯用神的确定,八字与京房易不同。八字的用神不是固定的,是根据全局的需要来确定的。而京房易的用神是相对固定的。八字易象的用神,对八字全局五行与阴阳起平衡补救作用,京房易的用神无此作用。京房易的各爻并不联成一个系统的整体,例如动爻变出之爻只对本位之爻发生作用,不能生克它爻,安静之爻在卦中不对其他各爻起生克作用,等等。而八字易象中的每一个天干地支都对其他天干地支发生作用。

但这些不同之处,正好说明了八字易象起源于京房易,并且是《周易》的思想和方法的发展。

京房易对早期李虚中的八字易象的影响可能不大。李虚中本人是个星象官,其神煞断命的方法基本上可以断定起源于星象术。但京房易肯定对五代以后徐子平的“正五行”八字易象的形成起了重大的作用。当然,笔者现在也没有直接的证据和历史资料来证明这一点。人们基本上都承认八字易象起源于《周

易》，但还没有人直接地说八字易象起源于京房易。但考虑到时间上的接近因素，考虑到二者的相似程度，我认为徐子平以后的八字易象起源于京房易的可能性是很大的。

从这一点出发，我同意这个说法，八字易象为“易之支派”。同样，这也就证明了“天下术数出《周易》”。

第四节 八字易象对《周易》思想的发展

一、八字易象产生的社会历史条件不同于《周易》

说到八字易象对《周易》思想有发展，可能很多人会不以为然。在他们看来，《周易》是高不可及的神秘殿堂，连现代科学都未必能赶得上它。现代科学里有的，《周易》里也都有了。现代科学里没有的，《周易》也已经有了。八字易象只不过是《周易》用于四柱算命而已，怎么可能对其有发展呢？

我们说八字易象是对《周易》思想的发展，是有根据的。这根据就是马克思主义社会存在决定社会意识的原理。八字易象产生的年代，与《周易》的年代相隔两千年来（比较公认的《周易》创始人周文王生活时期，即《易经》六十四卦确立时期为公元前1040年左右，八字易象的定型期为北宋，其时为公元960年）。中国社会历史条件发生了变化，生产力有了很大进步，经济、政治、文化各方面都有了很大发展，这种发展，必然地会反映到社会意识当中来，当然也会反映到术数的变化中来。

从社会经济方面来看，周文王时期，社会生产分工尚不多，基本上只有农业和手工业两种。农业实行井田制，实行严酷的劳役地租制。生产力不发达，产品交换很少，手工业分为官府手工业和民间手工业，但都是为了自给自足而生产，只有少数手工业品用于交换。商品经济基本不存在。从政治方面看，当时社会是宗族奴隶制，整个社会分为单纯的两大对抗阶

级——农奴和农奴主。社会结构比较单纯，激烈的阶级斗争以及统治集团内部的斗争此起彼伏，国家的镇压职能表现得特别突出。

八字易象产生的年代与《易经》产生的年代可以说有质的不同。唐宋年间，是中国封建社会的鼎盛期。经过一千多年的发展，中国封建社会在经济、政治等方面都走向成熟。唐朝在中国历史上的辉煌就不用说了。即使是宋朝，虽然封建社会已经开始走下坡路，但正如有人形容的那样，它犹如“午后两点的太阳”，虽然已经偏西，热量大不如前，但由于先前照射到大地的热量现在正散发出来，所以感觉中却是一天中气温最高的时候。

从经济方面来说，农业生产技术水平大大提高，手工业高度发展，对内和对外贸易都达到了封建社会的最高水平。雕版印刷、造纸、丝织、瓷器等都已经相当发达。城市里出现了手工业者和商人组织的“行会”，市场繁荣；从政治方面来说，由于社会分工的发展，新的社会阶级和阶层开始出现，社会结构变得更加丰富多彩了，更加复杂了。不像周朝那样只单纯地分为奴隶主阶级和奴隶阶级。随着经济的发展，社会稳定繁荣，地主阶级的国家政权除了镇压职能以外，更多地加上了组织社会化生产、调和阶级矛盾、保持社会稳定的职能。

从社会发展趋势来说，在《易经》和《传》产生的周初以及春秋战国时期，都是封建社会的初期，中国封建社会犹如旭日东升，喷薄而出。封建地主阶级是一支生气勃勃的、新生的革命力量。对自己、对未来充满必胜的信心。虽然也有“忧患”的意识，但更多地恐怕是出于“殷鉴不远”，而不是出于对自己丧失信心。所以那时的封建阶级崇尚的是“天行健，君子以自强不息”。而宋朝的封建阶级则已经处于封建社会的中晚期，统治阶级已经丧失了革命进取的勇气和锐气，只求自保，维持表面的繁荣和稳定。台湾作家柏杨曾给宋朝统治者的“立国精神”下

了这么个定义：“抱残守缺，苟且偷安，过一日算一日，将就一天算一天。”^①

不同的社会历史背景和时代精神，造成了八字易象和《周易》之象的性质、思想、思维方法都有所不同。例如，象“从杀”、“从财”一类充满奴性的方法，即当八字中“克我”、“我克”力量占据绝对优势时，“日主”（我）就应当放弃一切，不仅要服从它们，而且要帮助它们，如此可保日主平安。如敢于与它们对抗，必招致大祸。此种助纣为虐的思维方法，恐怕也只能出现在向外纳贡称臣，奴颜婢膝，过一天算一天的宋朝。在崇尚“天行健，君子以自强不息”的周初，是绝对不会出现的。

二、八字易象是事物结构之象不同于《周易》

八字是一个“象”，八卦也是一个“象”。前面说过，八字是阴阳五行之象，是自然之象，又是封建社会家庭关系之象、社会关系之象、人体之象。八字的这个象，与八卦的象，其性质到底有什么不同呢？

简洁地说，《周易》之象主要的是事物运动发展过程之象，不是事物组成结构之象。而八字则既是事物运动发展过程之象，更是事物组成结构之象。

《周易》六十四卦并不是象征事物结构的，如果它是事物结构之象，那么“乾”、“坤”两卦，六阳爻、六阴爻一字排开，算是什么结构呢？根本不可能构成任何事物的结构。阴阳二爻主要是用来象征事物中两个对立面的斗争和转化的过程，不是用来指示事物具体结构的，所以叫做“易”。易，就是发展变化的意思。当然，既是讲事物过程讲发展，不可能完全不讲结构，《周易》对事物结构的理解，也就是一阴一阳两个对立统一的方面

^① 柏杨：《中国人史纲》（下册），时代文艺出版社1987年版，第591页。

所组成。

《周易》之所以对事物的结构作如此简单的理解，应当与当时社会结构较为单纯，分工不多，阶级矛盾与斗争又分外激烈有关。

八字易象是事物结构之象，又是事物运动变化过程之象。

首先，我们前面已经讲过，八字是阴阳五行之象。从五行说产生的源头来看，它与阴阳说不同，阴阳说是用来解释事物变化发展的动力，五行说一开始就是作为事物的组成元素提出来的。周朝史伯说：“先王以土与金、木、水、火杂，以成百物。”（《国语·郑语》）既然五行为产生万物的基本元素，那么，人们就可以通过分析五行中的关系，明确事物要素之间的联系，也就是明确事物的结构了。

从八字本身来看，它也更侧重于分析事物的结构。它首先注意的是八字的“格局”——也就是结构。认为并不是所有的八字都能发展前进。有的人一生富贵安康，有的人一生贫苦夭折，其原因不在其他，在于各人的八字组成不同。八字算命主要就是分析八字格局，只有在分析八字组成结构的基础上，八字才重视事物的发展变化，即何时走何种运。所谓“借其象而明其理”（三命通会·论纳音取象）这个理，主要的是指事物结构之理。

早期的八字易象不太注意八字的结构，只注意个别要素。例如神煞断命就是如此。只看八字中有没有吉神、凶神。有吉神即为好八字，好命，出现恶煞即为坏八字，坏命。到了《渊海子平》，开始注意“日主”与其他七字所形成的财官印杀劫伤等关系，从那以后就逐步形成了对八字格局的重视。至《滴天髓》，已经系统地形成了对八字格局的分类：如能保持稳定的格局（中和）、能向上发展的格局（清纯）、不能维持稳定的格局（偏枯）、不能向上发展的格局（混浊）等多种多样的格局。

说八字是事物变化过程之象，《周易》的变化之象主要是由

于人的主观努力造成，八字的变化之象主要是因为客观外在因素造成。在分析八字格局的基础上，八字易象再结合格局以外的客观因素（大运、小运与流年）对八字格局的作用，展示事物的发展过程。大运、小运与流年是八字格局以外的因素。但实际上又是参与八字变化的重要因素。所以说是八字，实际上不止八个字，最起码要分析的是十二个字（加上大运与流年），八字本身的格局不会变化，但加上大运流年，就是一个变化过程了。

八字易象之所以重视事物的结构的分析，既得力于五行的引入，也是因为唐宋时代社会结构的日益复杂，统治阶级要处理的社会矛盾也越来越多，单纯的阴阳两个范畴显然已不足以概括日益丰富多彩的社会，而对统治阶级来说，维护社会稳定与繁荣又是当时的头等大事，这样，具体分析事物的结构就成为必要了。

三、八字易象是系统思维不同于《周易》

当前，把《周易》作为中国古代系统思维的代表，似已成为一种定论。但我认为《周易》谈不上是系统思维。它只能说是有一些系统观念而已。对这个问题需要作细致的分析。

系统思维不等于系统观念。系统观念就是整体观念。整体观念《周易》是有的。例如强调整体性。“艮为山”卦辞说：“艮其背不获其身，行其庭不见其人。”李镜池先生和高亨先生都认为这段话是批评“只顾部分不顾整体”的做法，李镜池先生更指出，此卦辞“反映了医学上的整体观念”。^①再如，各卦象之性质与组成卦的各爻很有关系。各爻之作用地位，与其所处的卦中位置很有关系。“比”、“应”、“乘”、“据”、“中”、“正”等等，都反映了《周易》对整体的重视，反映了作者认为局部的性质和作用要由其在整体中的位置来决定的系统观念。

① 转引自刘长林《中国系统思维》，第56—57页。

但这些我认为都还只能说是系统观念或者说是整体思想，而不能说已经达到了系统思维。

那么，什么是系统思维呢？笔者并未找到有关系统思维的定义。参照恩格斯对辩证思维方法的定义：“所谓主观辩证法，即辩证的思维，不过是自然界中到处盛行的对立中的运动的反映而已。”^① 我认为所谓系统思维也应当是自然界中到处盛行的系统运动的反映而已。这里的关键在于“运动”。也就是说，系统观念与系统思维的区别，就在于系统观念是静态的描述，它只从事物的组成关系即整体与局部的关系来考察事物，系统思维应当不止此，它还要从系统的运动来考察系统。

自然辩证法教科书认为：从自然观的角度看，可以认为系统是一种联系方式。在这种方式中，若干有特定属性的要素经特定关系而构成具有特定功能的整体。或者说，系统是以各要素的属性为基础，经由特定关系而形成的属性不可分割的整体。对系统概念的这种理解，包括如下要点：

1. 系统是由若干要素组成的，单一要素不是系统，必须有两个以上的要素才可能构成系统。

2. 系统各要素之间存在特定的关系，形成一定的结构。结构是系统中各种联系和关系的总和。一般来说，数量结构和时空结构往往是相互作用结构的表现。一个稍微复杂的系统，其相互制约关系必然纵横交错，相互制约关系是系统结构得以形成的主要杠杆。

3. 系统的结构使它成为一个具有特定功能的整体。功能是系统在内部关系和外部关系中所表现出来的特性和能力。功能当然也是一种属性，但它不是要素的属性，也不是某个部分的属性，而是系统整体才有的属性，功能是由结构决定的。

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷，第534页。

4. 功能是在系统与外部环境的相互作用中表现出来的，系统总是存在于一定环境之中。

要素、结构、功能和环境，都是完备地规定一个系统所必需的。单有关于要素的认识，或者单有关于结构的认识，或者单元有关于环境的认识，都不足以逻辑地推出系统的功能。^①

笔者认为，从人们大致取得比较一致的辩证思维与系统思维的差别来看，《周易》有一些整体观念，但从思维方法的整体来说，《周易》并不是系统的，而是辩证的。

辩证思维是一分为二，系统思维是一分为多的。《周易》把事物分为阴阳，是典型的一分为二，八字易象则把事物分为阴阳之外，又把它分为五行，十天干十二地支。是一分为多的，所以是系统思维。

辩证法着重事物对立面之间的斗争与否定。系统思维着重研究系统各要素之间的一致关系。《周易》研究的是“君子”怎样逐步成长壮大，最后战胜“小人”的过程，八字不把阴阳五行分为君子与小人，它是通过对用神、格局的研究，追求系统保持稳定和谐，走向更高程度的动态平衡。

辩证法认为事物发展动力来自内部的矛盾性，系统论则把系统外部环境的作用提到非常重要的位置。系统论与传统科学的一个重大区别就是系统论是开放的，而不是封闭的。耗散结构理论认为，一个处在不平衡状态的开放系统，通过不断地与环境进行能量、物质、信息的交换，吸收负熵，能够实现从低级到高级，从简单到复杂的进化，舍此之外别无他途。但是《周易》仅仅通过阴阳二爻的对立统一来实现事物的发展，它是封闭的而不是开放的。不论是从首卦“乾”到末卦“未济”，还是一卦中从初爻到上爻，《周易》都不提阴阳二爻与外界环境的能量物质信息

^① 《自然辩证法概论》，第29页。

的交换，卦与卦之间，爻与爻之间也从来没有这样的交换。六十四卦是没有“环境”也没有“时间”的。即使是认为《周易》属于系统思维的学者也注意到了这一点，而不得不较委婉地承认《周易》的系统观在关于系统外在环境上的不足。

.....

八字的系统则是开放的，大运、小运、流年就是八字的“环境”、“时间”，也是八字系统与之进行能量、物质、信息交换的对象。八字易象十分重视“岁运”（也就是环境）的作用。《滴天髓》说：“休囚系乎运，尤系乎岁。”任铁樵注云：“富贵虽定乎格局，穷通实系乎运途。所谓命好不如运好也。”（“岁运”）八字格局本身只提供了系统发展的可能性，要把这种可能性变为现实，那就需要岁运的配合。

最后，由于《周易》六十四卦并不是事物结构的模型，自然也就谈不上对事物系统的功能分析，因为系统论的一个基本观点就是结构决定功能，而八字模型，正是关于事物结构的模型。

综上所述，《周易》不是系统思维，八字易象是系统思维，应该说是相当清楚了。

第五章 八字易象对中国古代哲学发展的影响

第一节 术数对中国古代哲学思想发展的重要影响

哲学是一门最抽象、居于思维顶端的学问。它不能凭空产生，而必须以其他具体科学为基础。从本质上来说，哲学是各门具体科学知识的概括和总结，这是众所周知的。

然而这不等于是说，具体科学在任何时候都构成哲学思想的基础，尤其是在中国古代科学思想尚未发达，尚未取得今天科学思想所有的地位的情况下，我们不能简单地把中国哲学思想的发展一概看作是概括了自然科学成果的结果。相反地，在许多情况下，中国古代哲学发展是受术数影响的。

术数活动对中国古代哲学思想的影响是被严重低估，甚至就是根本被忽略了。几乎所有的中国哲学史教科书都从未提到过术数活动有何影响。但我认为，术数活动对中国古代哲学思想和文化的影响是巨大而深远的。

一、术数的基本思想和活动构成儒家学说的基础

儒家不信鬼神，也不怎么多谈论前生后世的因果报应，但儒家却很信“命”。孔子说：君子有三畏，其首要的便是“畏天命”，甚至说：“不知命，无以为君子也”（《论语·尧曰》）。从孔子以后，不信命的思想家屈指可数，好像只有荀子、墨子

两位。其他思想家都表示赞同有“命”。当然各人对什么是“命”的理解不完全相同，但对“命”包括人生命运在内，甚至主要的就是指人的命运这一点，几乎是没有什么怀疑的。而术数的基本思想就是讲命，术数活动就是“预测人的命运”的，这样，儒家知识分子之重视算命的术数，就是理所当然的了。

那么，为什么儒家思想会与世俗术数之命思想发生关联呢？这是由儒学的功用和性质所决定的。

众所周知，儒家学说的基本内容——性命道德之学，其核心就是教给人们如何成为道德完美之人（圣贤）。要做到人人一心向善，除了告诉人们“格物致知”的基本方法以外，首先还必须让人们“诚意正心”。人必须有一颗向善的心，立志求善。存天理，灭人欲。不灭人欲，不能求天理。但一般人从自己本身天生的愿望来说，都是追求物质享受、荣华富贵的。如何才能使人抛弃追求物质享受的本能，转而追求道德上的自我完善呢？那就是要告诉人们：个人的功名富贵，是完全由人的主观因素以外的东西（例如出生时间）所决定，个人的主观努力是没有用处的，这样人们就可以保持一种平和的心态，“乐天知命，故不忧；安土敦乎仁，故能爱。”（《系辞上》）知道个人的功名富贵乃是命中的先天注定，实际上就为反过来追求个人道德上的自我完善开辟了道路。

孔子曾称赞弟子颜回：“一簞食，一瓢饮，在陋巷。人不堪其忧，回也不改其乐。”（《论语·雍也篇》）“乐而无忧”方能将注意力集中于道德上的自我完善，集中于成圣成贤。道家也是这样看。庄子就说：“知之不可奈何而安之若命，德之至也。”（《人间世》）但这“乐”不是天生的，它要有个前提，这个前提就是要“知命”，而术数恰恰就是“知命”的活动。从术数算命的效果看，它们的真正功用，不在于是否真的能准确地“预

测”人的命运（实际上在很多情况下它是做不到这一点的），而在于它证明了人的富贵贫贱的先天性。中国社会上广为流传的格言，如“谋事在人，成事在天”，“人算不如天算”，“命里有时终须有，命里没有莫强求”，“是你的跑不掉，不是你的要不到”，等等，可能要比儒家的许多道德思想更深入人心而妇孺皆知。但须知，正是这些格言中所包含的“人命不由己”的思想，构成儒家道德思想的前提。而术数活动的任务就是通过算命的“实证”活动证明这些命运思想。

同时术数又告诫人们，个人生死祸福的命也不是不可以改变的，命如不好，只要一心向善，多做好事，仍有可能逢凶化吉，一生平安；命虽好，但如一味从恶，命也会改变，所以术数书籍告诫人们，“故凡欲求富贵吉寿，而免贫贱凶夭者，当以积善为要。每日自记功过，必期念念皆仁，事事皆善，久必如其所愿。若恃命之善而敢于为恶，咎命之薄而不思挽回，此为天下至愚之人，无志之士矣。诸命法皆末耳，是乃要法也。”（《命理约言·看富贵吉寿贫贱凶夭要法》）这就为个人追求道德上的自我完善提供了十分充足的理由和动力。

中西方文化的道德支撑是不同的。西方基督教的道德思想以上帝全知全能、无所不在、末日审判为道德的支撑，而中国道德思想并无同等的支撑，中国的道德一方面是依靠“立德”为“三不朽”之首，建祠堂、树牌位之类的“精神鼓励”，另一方面就是依靠术数对人生实际生活层面上的剖析，来否定人们对物质的追求，并进一步导向人们的精神追求。两者相辅相成。清代术士沈孝瞻即这样理解术数的作用：

人能知命，则营竟之心可以息，非份之想可以屏，凡一切富贵穷通寿夭之遭，皆听命于天，而循循焉各安于义命，以共勉于圣贤之路，岂非士君子之厚幸哉！（《子平真论评

注·原序》)

所以说，术数活动构成中国儒家文化的思想基础。

二、关于“世俗之命”与“儒家之命”

提到命，必须就“世俗之命”与“儒家之命”作一辩说。

冯友兰先生认为，儒家所说的命，与一般世俗所说的命不同。

一般世俗所说的命，是天定的，就是我们人在生前便定下了一生的吉凶祸福，看相算命可以知道人的一生的吉凶祸福。我从来就不相信。据我看，这些都是中古时代的迷信。无论是在哲学上或是在科学上都是不合理的。

孔子孟子所讲的命，并不是这个意思。儒家所讲的命，乃指人在一生之中所遭遇到的宇宙之事变，而又非一人之力所可奈何的。……我们人在一生中总会遭遇到非一个人力量所能左右与改变的宇宙之事变。比如说，民国二十六年的事变直到三十四年，经过八年间的抗战，我们才获得最后的胜利。……这些非以一人之力所能改变的，……此乃命。^①

张岱年先生也有类似的话，认为儒家的所谓命不同于世俗的命，“大致说来，可以说命乃指人力所无可奈何者。我们做一件事情，这件事情之成功或失败，即此事的最后结果如何，并非作此事之个人之力量所能决定，但也不是以外任何个人或任何其他一件事情所能决定，而乃是环境一切因素之积聚的总和力量所使然。如成，既非完全由于我一个力量；如败，亦非因为我用

^① 冯友兰：《人生成功之因素》，载《三松堂学术文集》，第626页。

力不到；只是我一个因素，不足以抗广远的众多因素之总力而已。做事者是个人，最后决定者却非任何个人。这是一事实。儒家所谓命，可以说即由此种事实而导出的。这个最后的决定者，无以名之，名之曰命。”

他接着又说：“墨家所非之命，是完全前定之命。一切结果皆已前定，完全与人事无关；如命富则虽不努力亦必富，如命贫则虽强从事亦必贫。……墨家所非之命，可以说是原始意义的命，即世俗所谓命；而儒家所谓命，则是就其原始意义而加以修正的。”^①

照我看，冯、张二位前辈在这里似乎也有点“为尊者讳”的味道，总是希望把儒学思想同街上的算命活动区分开来，跟封建迷信划清界限，所以硬要说儒家之命不同于世俗之命。实际上儒家之命与世俗之命区分并不是那么清楚的。可以说，儒家之命兼有世俗之命的意思。

儒家讲命有两个意思。

一是指人性。《中庸》说：“天命之谓性”，说的是天赋予个人一种本性，这个性就是“诚”。“自诚明谓之性，……唯天下至诚，为能尽其性。”庄子说：“子之爱亲，命也。不可解于心。”（“人间世”）这也是讲命乃人之天性。不过古代哲学在这个意义上使用“命”的不多。

第二个意思是在外在必然性，不以人的意志为转移的意义上使用“命”的概念。孔子说的“知天命”、“畏天命”，都是在这个意义上使用。孟子说：“莫非命也，顺受其正。”这就是把人世间的一切都看作是由“命”决定的，故人要安分守己，逆来顺受。《易传》上说：“乐天知命故不忧。”程颐注云：“顺乎理，乐天也。安其分，知命也。顺理安分故无所忧。”（《易说·

^① 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社1982年版，第399页。

系辞》)具体地说,行善得善是命(受命),行善得恶是命(遭命),行恶得恶也是命(随命)。此谓“三命”。(见王充《论衡·命义》)王安石总结说:“命者,万物莫不听从者也。”(《洪范传》)。这个命是没有道德意味的。它是无目的、无判断、无意志的。它由每个人生来所禀的“气”之不同而决定,“凡人受命,在父母施气之时,已得吉凶矣。”(王充《论衡·命义》)因此它跟周朝以前的“天命”观不同。那个天命是由人格化的有意志的神决定的。

朱熹曾就“命”的两个意思作过一番解释。他认为,仁义礼智信五常和贵贱死生等都是“天所命”。但“‘死生有命’之‘命’是带气言之,气便有禀得多少厚薄之不同。‘天命谓性’之命,是纯乎理言之。然天之所命,毕竟皆不离乎气。”(《语类》卷四)这就把两种命的意思讲得很清楚了。

在对第二种“命”的理解中,有一种理解确实是与世俗之命不同的,就是一个人或者一群人所要担负的“历史使命”的意思。

孔子在《论语》中讲到“道之将行也欤?命也。道之将废也欤?命也。”(“宪问”)又说:“天生德于予,桓魋其如予何?”(“述而”)“天之将丧斯文也,后死者不得与斯文也;天之未丧斯文也,匡人其如予何?”(“子罕篇”)这里讲的就是“历史使命”的意思。如上天要某个人担负起一定的历史使命,旁人就不能奈他何,否则,就是这项历史使命本身也不存在了,没有意义了。所以“使者”也才会不存在了。孔子说:“五十而知天命”,也是指的这个历史使命。有人把它理解为孔子在五十以后才知道自己没有做官的命,才专心教书,其实这是不对的。孔子的政治活动是从五十以后才开始的。他的意思是说一个人到了五十岁才知道自己应该担负的历史使命。他以为自己应该担负的“历史使命”是政治使命。

但是还有一种意思，就是《论语》里所说的“死生有命，富贵在天”，及孔子探问弟子伯牛时所说：“亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也，斯人也而有斯疾也！”（难得活了，这是命呀！这样的人竟有这样的病，这样的人竟有这样的病！——《论语·雍也》杨伯峻译文）还有《易传》中的“乐天知命故不忧”。这里的“命”的意思都是指个人的生老病死，富贵贫贱，都是命定的，不可改变的，人力无可奈何的。这不正是“世俗所谓命”吗？

真正被“上天”选中担负“历史使命”的人总是少数，对绝大多数人来说，谈论这种“天命”是没有什么意义的。所以，孔子以后，儒家谈命，一般都是在世俗意义上谈“命”。例如孟子就讲：“莫非命也，顺受其正”（“正心”上）意思就是安分守己，听天由命。墨家所非之命，就是针对儒家“命”的第二层意思来的。

如后来清代曾国藩所宣扬的那样：功名富贵，三分在人，七分在天；文学艺术，五分在人，五分在天；惟独道德事业，做一个圣人，百分之百在自己。所以，从孔、孟到王充，到宋明理学、道学，都大讲特讲命。其中尤其以朱熹为甚。他的一番论述，简直就是在赤裸裸地宣扬“世俗之命”，可以作为算命的理论基础了：

“人之禀气，富贵、贫贱、长短，皆有定数寓于其中。”（《语类》卷四）

“有人禀得气厚者，则福厚；气薄者，则福薄；禀得气之英华美者，则富盛；衰飒者，则卑贱；气长者则寿，气短者则夭折。此必然之理。”（同上）

“禀得精英之气，便为圣为贤……禀得清明者，便英爽；禀得敦厚者，便温和；禀得清高者，便贵；禀得丰厚者，便富；禀得久长者，便寿；禀得衰颓薄浊者，便为愚不孝，为贫为贱为

夭。”(同上)

朱熹并且很明确地把江湖算命先生引为同道，他有个朋友叫徐端叔，精通八字算命，朱熹在《赠徐端叔命序》中说：

世以人生年月日时所值枝干纳音（八字推命之一
种——引者注），推知其吉凶寿夭穷达者，其术虽若浅
近，然学之者亦往往不能造其精微。盖天地所以生物之机，
不越乎阴阳五行而已。其伸屈消息，错综变化，固已不可深
穷，而物之所赋，贤愚贵贱之不同，特昏明厚薄毫厘之差
耳。而可易知其说哉？徐君尝为儒，则尝知是说矣。其用志
之密微百言之多中也固宜。世之君子倘一过而问焉，岂惟足
以信徐君之术而振业之，亦足以知夫得于有生之初者，其赋
予分量固已如是。富贵荣显，固非贪慕所得致，而贫贱祸
患，固非巧力所可辞也。^①

朱熹的这段话包含了几个意思，一是他认为八字中确实有奥妙，一般人掌握不了。二是他认为八字易象所用的也是阴阳五行之理，它是可信的。世人如果能让人给算一算，不仅可以据此而振兴自己的产业，也可以知道人在初生之时，其人的“赋予分量”（即一生的功名富贵或贫贱困苦）已经被定下来了。富贵不是可以贪得来的，贫贱祸患也不是偶然的。所以，人应当用更多的精力在“立德”上。

另外，我们应当知道，八字易象的经典著作《三命通会》中的“三命”二字，便是从儒家那里得来，这更可以说明世俗之命与儒家之命的联系。

王充曾述说“三命”：“说命有三：一曰正命，二曰随命，三

^① 转引自《中国古代算命术》，第14—15页。

曰遭命。正命，谓本稟之自得吉也。……随命者，戮力操行而吉福至，纵情施欲而凶祸到。……遭命者，行善得恶，非所冀望，逢遭于外而得凶祸。”（《论衡·命义》）王充称之为“儒家三命之说”。后来《白虎通义》记载汉初诸儒说三命为“命有三科，以论验。有寿命，以保度；有遭命，以遇暴；有随命，以应行。”（《白虎通义·寿命》）赵岐《孟子章句》又说三命“命有三名：行善得善曰受命，行善得恶曰遭命，行恶得恶曰随命。”（“尽心”）

关于八字易象中的“命”是否包括诸如“非一个人力量所能左右与改变的宇宙之事变”，比如八年抗战这类事件，本来这对八字易象士来说是不在话下，理所当然的。考虑到大多数人对八字易象不甚了解，特举二例八字以证明之。

清朝末代皇帝溥仪之八字

丙午

庚寅

壬午

丙午

民国术士林庚白评：五行缺土，八字纯阳，一望而知为奇格。或以煞不见，故为失国之君，不知此造妙处，正在不见官煞。盖未为壬水之官星，四柱中戊己绝迹，然三见午财，暗合未官，所谓见不见之形也。庚金梃神，二丙制之，则八字四无倚傍，命宫忽值酉金印绶，与未土官遥相相应，而皆在四柱以外，若固守业，必难称意，宜于故土以外，别开生面，方可大展怀抱，有所建树。幸运印绶填实，卯木泄气，皆非所宜。本年甲子，十九岁，交足壬运，比肩帮身，又子午冲开端门，似有一鸣惊人象（非复辟，因此造不利于旧有之事业，必革故鼎新，乃能有为）。辰运暗合酉

印尤佳，二十四岁益进一境。癸运阳刃，权位甚隆，直至五十三，未运官星填实，始告寿终。（《滴天髓·附录》）

国民党左派人士廖仲恺之八字

戊寅

丙辰

庚申

辛巳

民国术士林庚白评：庚申专禄，煞刃双透，辰中独财得令（清明十日内），《滴天髓（评注）》所谓“玄机暗藏”是也。未中乙木，申中壬水，皆掌财权，申运且一任粤长。盖八字缺水，失之偏枯，乙木独财，比劫太多，故乙财壬食，悉属佳境。癸亥年四孟全冲，几罹不测。辛运阳刃倒戈，丙寅流年，天冲地克，死于非命，断然无疑。（同上）

这两个人，应该说一生都经历了太多的“非一个人力量所能左右与改变的宇宙之事变”，但他们传奇的一生，都被术士用阴阳五行的变化来说明，这就是八字易象的思想，认为凡宇宙间的所发生的一切都可以而且也应该用阴阳五行来解释。

三、术数活动是古代知识阶层所热衷的活动

古代知识分子大多看不起术数活动，所谓“善易者不占”（荀子）。但又往往对此相当热衷。汉代贾谊说过，“古之圣贤，不在庙堂，必在卜医之中。”儒家既信命，谈命论命，那么士大夫们热衷于术数算命活动也是顺理成章的事情了。六经之首的《易经》就是卜筮之书。古代知识分子拿了它，既可以参加科举考试，不得已时也可以拿它卜卦算命，混口饭吃，总比去做苦力强。所以古代知识分子对术数活动并不陌生，反而很热衷。术数

活动也不像我们今天视为迷信骗人的活动，而是正当职业。

中国哲学的一个特点是认识论不发达，人们对世界本原的“道”的认识不是靠纯逻辑的演算来进行的，而是通过日常生活、劳动来体会的。用禅宗的话来说就是“担水砍柴，无非妙道”。算命术数活动在古代也是人生活动的一个组成部分，也是可以从中去体会“道”的。而且，由于术数本身玄而又玄，具有一些形而上的特点，因此，如果术数算命一旦得到了证实，它就能比其他一般的日常活动更有力地证明“道”。古代小说如《红楼梦》、《金瓶梅》、《三言二拍》中都有关于术士算命、看相的描写，从这些描写来看，古代术士的准确率还是相当高的，信服者也很多。所以，术数在古代也是被当作一门“实证”的学问来对待的。人们认为在术数活动可以发现自然界和人世的规律，如明代方以智，把整个学术分为“质测”、“宰理”和“通几”三大类，其中“质测”是研究“物理”（事物规律）的，而术数就在“物理”之列，还是首位：

考测天地之象，象数、律历、音声、医药之说，皆质之通者也，皆物理也。（《通雅·文章薪火》）

这“象数”指的就是术数。

皇帝和达官贵人身边往往有星象士、术士作顾问，很多达官贵人自己也对此道很熟悉。如诸葛亮、李虚中、刘基、朱熹，直至清代的纪晓岚，均是对术数很有研究之人。还有的人虽然自己不谙术数，却与术士甚密，也很信服。仅以八字易象为例，如唐朝的韩愈就惊叹李虚中“推人寿夭、贵贱、利不利，……百不失一二。其说汪洋奥义，关节开解，万端千绪，参错重出，学者就传其法，初若可取，卒然失之，星官历翁，莫不能与之较得失。”（《韩昌黎文集·李虚中墓志》）苏东坡曾拿自己的八字与

韩愈的相比较，认为自己“平生多得谤誉”是因为命里与韩“同病”（《东坡志林》）。王安石曾两度请人算命，以决定自己仕途上的去留。宋代八字算命日渐兴盛，京都内出现标之以“看命司”的铺肆，前来算命者达到了“问都盈门，弥日方得”的地步。后来以至于朝廷的人事任免、选宫女等都要征求术士的意见。明朝人士朱国桢形容本朝的算命之风日盛时说：“士大夫人人能讲，日日去讲，又有大讲他人命者。”^①方以智也曾表白自己“吾与方伎游，即欲通其艺也；遇物欲知其名也。”（《通雅·钱序》引方以智语）

士大夫们对术数活动相当信服，只有少数人对八字术提出过疑问、否定，但也不过是集中在怎么解释“同时不同命”的现象等一些经验性个案的反驳上，以整体上来说，士大夫们都相信天地由阴阳五行组成，人的命运、性格也由阴阳五行来决定。

例如朱熹。在有人问他为何世间父母贤惠而子女不孝时，他这样说：

这个又是二气、五行交际运行之际有清浊，人适逢其会，所以如此。如算命推五行阴阳交际之气，当其好者则质美，逢其恶者则不肖，又非人之气所能与也。……或问，人禀天地五行之气，然父母所生，与是气相值而然否？曰：便是这气须从人身上过来。今以五行枝干推算人命，与夫地理家推择山林向背，皆是此理。（《语类》卷四）

陆九渊也说：

《五行书》以人始生年、月、日、时所值日辰，推贵

^① 转引自《神秘的命运密码》，第45页。

贱、贫富、夭寿、祸福详矣，乃独略智、愚、贤、不肖。曰纯粹、清明，则归之贵、富、寿、福；曰驳杂、浊晦，则归之贱、贫、夭、祸。……今顾略于智、愚、贤、不肖，而必以纯粹、清明，归之贵、富、寿、福；驳杂、浊晦归之贱、贫、夭、祸。则吾于《五行书》诚有所不解。（《赠汪坚老》）

他并不反对用人生之时的阴阳五行来解释人的命运，只是认为还应该用来解释人的性格。可以说，理学、心学在这个问题并无根本的分歧了。

其实我们只要想一想，在科学昌明，技术发达的今天，在政府一再打击迷信活动、讲科学用科学蔚然成风的情况下中国城乡尚有那么多的人相信术数、算命，我们就可以想见，在古代人们只知道阴阳五行，而不知有科学的情况下，术数活动该是一个怎样的规模了。

达到了这样规模的社会习俗与活动，不可能不对社会的意识形态和思想体系产生影响。

四、从中国哲学的起源和发展看术数的影响

中国哲学有一个特点，它的产生不是“为学术而学术”。亚里士多德曾认为哲学的产生源于“惊异”，哲学是由好奇心而产生的，是自由、闲暇和富足的产物。但这个说法并不适合于中国哲学。中国哲学的特点就是它一开始就与现实政治斗争的需要紧密联系，是为政治斗争服务的。如最早的“天命神权论”，其目的是为了维护奴隶主阶级的统治，在反对宗教统治和神权的思想斗争中发展起来的阴阳五行思想，也总是与政治问题联系起来，很少远离政治的纯哲学的议论。例如“五行学说”，就被列为治国的第一条根本大法。“阴阳伏迫”被用来解释西周的灭亡，所

以，术数和哲学一开始在其功能、服务对象上就有不可分割的联系。

众所周知，中国哲学有别于西方哲学的一个主要特点就是“天人合一”的思想。天人合一有两个意思。一是天与人本为一体，人是自然的有机组成部分；二是人间的道德与礼法来源于天，来源于自然规律。中国封建社会的道德礼法是“三纲五常”，三纲是君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲；五常是仁、义、礼、智、信。如何能证明三纲五常本为天理，为人性本身所具有呢？这个证明是长期以来中国哲学的主要任务，而且也是最困难的一点。

对“天人合一”的证明可以分为“理性的证明”和“心性的证明”两种方法。前者走的是以对外界事物的认识来达到对“天理”的认识，由对天理的认识再达到对人心的认识，即《大学》的所谓“格物致知、诚意正心”。或如纪晓岚说《易传》“推天理以明人事”（《四库全书总目提要·易类》）；后者心性的证明，是通过对人心（主要是自己的本心）的认识来达到对外界事物的认识，进而达到对天理的认识，即孟子所谓“尽心知性知天”。两者相比，后者往往需要某种特定的修性行为（如静坐、闭目），带有很强的个人主观、直觉的色彩，其体验也如维特根斯坦所说的是“私人语言”，具有不可通约性，往往堕入神秘主义，只能满足少数有闲阶级的需要，对于终日辛劳为求温饱的普罗大众来说，以这种方法学习道德思想、提高人生境界显然是不现实的。相比之下，理性的证明却有其一定的优势。以“格物”来达到对“天理”的认识，它的基础是经验的，过程是理性的。相比于心性的证明，它是一种“公共语言”，既可以由自己进行，也可以由他人进行。只需他人将此“格物”的过程与结果证明给本人看，本人即能由此而“致知”，认识到“人心本于天理”。

术数就是这个证明方法的主要工具之一。如果说，西方的“天人对立”的分离工具是理性（逻各斯与是），那么，中国哲学“天人合一”的主要沟通工具就是术数。

术数对中国哲学的影响，有三次高潮。

殷以前，人们相信“天命神权”，把“天”理解为人格化的神，所以祭天事天，唯恐“获罪于天”。“予畏上帝，不敢不正”（《尚书·汤誓》）。“先王有服，恪守天命”（《尚书·盘庚》）。一切都是天安排好的，人的努力没有什么用处，人们只需供奉上天，讨好上天，服从上天的安排就是了。所以，殷以前没有什么术数，只有用于了解上天意图的“卜”，至周朝以后，才开始希图用对立面的矛盾统一来解释形势变化的阴阳学说，《周易》于是应运而生。

根据《左传》记载，以易卜筮在春秋时期的政治斗争中获得了极大的成功，其准确率应当是无可怀疑的，这大大加强了阴阳学说的地位。与阴阳学说同时产生，甚至比它还要更早一些的五行学说，由于没有像《易经》这样将其用于卜筮的术数方法，而只是猜测性的对天地万物起源的描绘，有点“为学术而学术”的味道，结果默默无闻。《易经》之成功，为阴阳学说作为一种哲学思想提供了经验的基础，“实证”的依据，于是出现了将《易经》上升为哲学思想的《易传》。完全可以设想，如果不是有《左传》中那么多有关卜筮决定军国大事的记载（估计当时流传的还要多，现在有些可能已经失传了），阴阳思想绝不可能获得《易传》中那样的地位。就算《易传》对阴阳作出了评价，也不会受到如此程度的重视。被作为儒家哲学的本体论的依据。《系辞》中“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业”，本来讲的是八卦的起源，但由于“八卦定吉凶”这一点得到了经验的证实，所以前面的“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”的纯思辨的形而上

学部分也就被接受下来，承认为天地的起源。

这就是术数与哲学结合的第一次高潮。

第二次高潮，是相术影响了汉代哲学“天人相副”的哲学思维方式。

汉代术数的一个特点是走向平民化、个人化，标志就是出现了“相术”。《易经》是用于军国大事、政治斗争的，一般是君主、政治家、将领们使用。但春秋以后，周朝的天命血统论被打破，社会各色人等纷纷在历史舞台上大显身手，乱哄哄你方唱罢我登场，个人的命运便也漂浮不定，出现“朝为布衣，暮为卿相”的现象，此时，预测个人命运的相术才开始露头。^①至汉朝，封建大一统的王朝已经建立，大的政治形势已经相对稳定，政治斗争因此不再主要表现为政权的更替和国与国之间的争战，更多地体现为个人在政权内部的仕途变迁，即人生命运，所以相术风靡于两汉。

相术对汉代哲学思想的影响主要体现在思维方式上。相术的基本方法，是把人与星辰、山、河、丘陵等自然事物进行类比，例如以五大行星代表人的五官，以南岳衡山、北岳恒山、中岳嵩山、东岳泰山、西岳华山等分别代表人的额、颊、鼻、左颧、右颧。又说：“耳为江，目为河，口为准，鼻为济”（《麻衣神相》）；还有的把人的五官跟动物的五官进行对比，如有凤眼、象眼、虎眼、牛眼、龙眼、虎鼻、狮鼻等等。凡帝王将相、历代圣贤，皆被说成是具有动物形状之人。如说伏羲氏“蛇身人首”，神农氏“人身牛首”。

相术还认为，人的面目五官，身材形状要符合所比拟的自然事物的生长规律，符合为吉、为贵，不符合者为贫、为贱。例

^① 据今人考证，相术的起源可以追溯到公元前7世纪的春秋，战国时开始发展。见《《神秘的命运密码》》。

如，额头为天，天主开阔，所以额头要宽；下颏为地，地主丰厚，所以下颏要圆肥；五岳是山，山要险峻，所以鼻子不宜低塌，两颧不宜低平；水要深，所以耳、目都要深邃，等等。

汉代相术风行，汉高祖刘邦与吕后的结合据说便得力于吕后之父的看相，后来的皇帝公主、大将、丞相等等都有不少关于其看相、信相“其验如神”的记载。东汉时期，皇宫中挑选后宫贵人、美人、宫女、采女，都要有相术士参与挑选，甚至有皇帝令相士遍看朝廷百官，以作为决策依据的记载。

上有所好，下必行焉。作为士大夫阶层，自然要利用皇帝迷信相术的心理，以使自己的观点政策能被采纳。董仲舒便很聪明地利用了这一点。他说：“天地之符，阴阳之副，常设于身。身犹天也，数与之相参，故命与之相连也。”（《春秋繁露·人副天数》）

显然，相术中的以自然物来比拟人身的做法在这里成了董仲舒哲学思维方法的实证基础——既是命与天地阴阳相连、数相参（即相互参照的意思，如天有四季，人有四肢），那么，“三纲五常”与天相连，本于天也就是理所当然的了。

第三次高潮，就是八字易象与宋明理学。这一次，影响不仅有哲学思维方法，还包括本体论与人性观。这时候，统治阶级最需要的，是通过哲学论证，反驳佛教“一切皆空”的本体论，进而证明“三纲五常”既是外在于天，又是内在于心的“理”。于是讲阴阳五行的八字易象应运登场。

第二节 术数在中国哲学阴阳与五行结合的演变中的作用

阴阳五行思想被公认为中国人的宇宙观，也是中国人基本的思维框架。但是阴阳与五行在起源上本为两种不同的思想，在哲

学史上，它们是在什么时候，以什么方式结合到一起的？关于这个问题，基本上有两种看法。

一种较为普遍的观点，认为是在汉代由阴阳家把阴阳与五行结合到一起的。其中，董仲舒、邹衍都被认为是结合阴阳与五行的代表人物。还有一种观点，注意到的人不多，认为阴阳与五行思想的结合有一个过程，最后是到宋代周敦颐才实现了全面的结合，“气分阴阳，故五行即为阴阳二气宇宙论的展开，这项范畴思想的结合是逐渐发生的。在两汉阴阳思想发展以后，也在气的观念逐渐成熟之后。真正严谨结合的形式，可能要到宋之周敦颐才提出，见之于他的‘二气生五行’的‘太极图说’。”^①

笔者同意第二种观点，阴阳五行的结合是一个过程。如果以严密的五行为阴阳二气的展开来说，这种结合是在宋朝周敦颐完成的。在他之前的董仲舒、邹衍等人并没有完成这一过程。邹衍的著作不可考，以董仲舒来说，他把阴阳与五行分开，阴阳为“天地之气”，“天道大数”，如说：“天地之间，有阴阳之气，常渐人者，若水常见鱼也。”（“天地阴阳”）又说：“天道大数，相反之物也。不得俱出，阴阳是也。”（“阴阳出入上下”）五行则为四时，“木居东方而主春气，火居南方而主夏气，金居西方而主秋气，水居北方而主冬气。”土兼管四时而为“五行之主”（“五行之义”）。阴阳五行与人的关系就如天地与人的关系，还是外在的。而且阴阳与五行在董仲舒那里的地位也不一样，阴阳要高于五行。这样也就谈不上结合了。为什么这么说呢，这可以从董仲舒的五行排列次序上看起来。

董仲舒斩钉截铁地说：“木五行之始也，水五行之终也，土五行之中也。此其天之次序也。”（“五行之义”）

有人说董仲舒的五行次序是反映了五行比相生而间相胜的关

① 成中英：《世纪之交的抉择——论中西方哲学的会通与融合》，第132页。

系，但我认为这不能成为主要原因。因为，如果为了体现五行相生相克的关系，可以从任何一行开始以序排列，比如说可以土金水木火，为什么一定要从木开始、以水结尾呢？做这样的排列显然只是为了符合一年四季从春到冬的次序，即“天之次序”。所以说在董仲舒那里，五行并没有获得与阴阳同等的地位。

到了周敦颐，五行才第一次获得与阴阳同等的地位，共同成为万物的本原。

二气五行，化生万物。五殊二实，二本则一。（《通书·理性命》）

五行一阴阳也，阴阳一太极也。太极本无极也。（《太极图说》）

在周敦颐那里，五行不再仅仅作为四季的象征。董仲舒说：“判为四时，列为五行。”先有四时而后有五行。周敦颐说：“五行顺布，四时行焉。”先有五行而后有四时。虽然只是简单的次序换了前后，却体现出对五行地位的不同认识。

宋明理学的产生，从思想上来说，得力于两个因素：一是佛学，二是八字易象。佛学所提供的主要是思维方法，八字易象提供的是“五行”思想。

从思维方法来说，佛教华严宗有“理事无碍”的说法，“理无形相，全在相中，互夺存亡，故之无碍。”（《华严法界言镜》卷一）这对后来宋明理学“理一分殊”、“月印万川”的思维方法起了很大的作用，帮助理清了“道”的普遍性与“器”的特殊性之间的关系，论证较为严密了。

八字易象所提供的是五行思想，即把五行作为既外在于人的“天”，又是内在于人的“心”。作为万事万物的共同组成部分。

五行思想与阴阳思想同为解释世界起源的哲学观。甚至五

行比阴阳思想还要更早地运用于这方面——周朝的史伯即已用五行解释世界万物之起源（“先王以土与金木水火杂，以成百物”），阴阳思想则迟至《易传》才作为“两仪”而解释世界起源，但在从周朝至汉朝的很长一段时间里，五行思想默默无闻，《周易》的阴阳思想却风靡社会。为什么呢？因为五行思想一直缺乏一个“实证”的术数。它也未能与当时的政治斗争结合起来，而中国文化对缺乏“实用性”的纯哲学思辨历来是不感兴趣的。

这种情况至汉代有了改变。相术是讲五行的，“人禀五行以生，顺天地之和，食天地之禄，未尝不由乎五行之所取，辨五行之形，须尽识五行之性。”^①五官配五行，五形配五行，五行主五常。木主仁、火主礼、金主义、土主信、水主智。但五行与人的关系总的说来还是外在的比附，如说：“木形之人，宜修长如木之直，色青气秀得其正也。……火形人浑厚，上尖如火之炎，色赤气活得其中也”（《麻衣评释》卷五）等等，即所谓“五体以象五行”（卷三）。因此，尽管相术也把人的五行与五常联系起来，但较为简单、片面。木主仁，木形之人难道没有智、礼、信吗？过于机械的搭配，过分强调外在的相似，并不利于说明伦理道德于人的内在性，另外，相术也没有说明五行与阴阳的关系。原有《周易》的阴阳学说已经深入人心，已经不能撇开它而另辟蹊径，所以，董仲舒的思想也就只能停留在“天人相副”，停留在把五行作为季节的变化依据这一点上。

八字易象的五行思想不一样。从《李虚中命书》到《渊海子平》，一个基本的思想就是太极（混沌）生阴阳，阴阳生五行，五行生包括人在内的万物和方位、季节（关于这点因为在前面已经举过较多的例子，所以在这里就不再举了）。阴阳在生

^① 转引自《神秘的命运密码》，第160页。

产五行之后就“隐”了。五行为显，阴阳为隐。五行为功能，阴阳为性质。人禀阴阳五行而生，所以人先天地就具有“五常”的潜质。人后天的善与不善，在于个人所禀五行之气的清浊、偏枯。通过测算一个人出生时所禀的阴阳五行之气，术士不仅可以断言此人一生的功名富贵，而且可以准确地断言此人的性情、道德、身体状况等等。这就使得原本默默无闻的五行思想声名大噪，一下子吸引了世人的眼球。前面说过，八字易象风行于宋代社会，上至皇宫朝廷、达官贵人，下至布衣陋巷，普通百姓，都在讲八字推命，当然也就讲五行。五行思想从此进入了“实证”术数的行列。这样，五行思想被引入宋明理学的范畴，也就是理所当然的了。

在宋之前的哲学本体论，几乎没有人讲五行。宋代周敦颐一讲五行，又几乎没有人反对，什么原因呢，就是由于有了八字易象。

第三节 八字易象对宋代理学的影响

一、八字易象通过结合阴阳五行实现了“天道”与“人道”的结合

八字易象对宋代理学的影响，是通过其阴阳五行思想来实现的。阴阳五行观，是中国人的“本体论”。

众所周知，中国哲学讲究的是“天人合一”，也就是“天道”与“人道”本质上是同一的。要做到真正的“天人合一”，首先的一条就是要对“天道”有较为充分的了解。但中国传统哲学又较为缺乏纯形而上学的思辨，而注重人的实际生活。冯友兰先生曾说，中国人认为哲学的实际功能不在于增加积极的知识，而在于提高人生的境界。张岱年先生说：“中国哲学乃以生活实践为基础，为归宿。……中国之所谓学，本不专指知识的研

究，而实亦兼指身心的修养。”^① 所以，虽然中国传统哲学很早就有了关于宇宙本原的思想，即《易经》中关于阴阳的思想和《尚书·洪范》的五行思想，并且在周朝提出“先王以土与金木水火杂，以成百物”的宇宙发生论，提出“和实生物，同则不继”的辩证发展观，但在很长一段时期里，关于“天”、“道”的研究并无什么进展，反倒是认为“天”、“道”不可言说、不必言说的观点逐渐占了上风。

孔子不愿言说“天”：“天何言哉？”（《论语·阳货》）天都不说，我说什么？

孟子认为不必言说：“尽其心者知其性也，知其性则知天矣。”（尽心上）只需了解自己的“心”就能“知天”了。

老子认为“天”是不可言说的：“道可道，非常道”（通行本第一章），“有物混成，先天地生。……吾不知其名，强字之曰道，强为之名之曰大。”（第二十五章）连名尚不能知，如何能说呢？

荀子对“天”的态度是不屑于说，“明于天人之分”。人只要管好自己的事情就够了。“故错人而思天，则失万物之情。”（《天论》）

春秋战国时期，诸子百家的主要注意力都集中在建立各自自认为最好的社会礼法制度和伦理道德观念上。至于对这种礼法制度和伦理所赖以成立的根据，即“道德底形而上学”（冯友兰语），却没有给予足够的注意，也还没有来得及去想。“未知生，焉知死”，大概也是由于“救亡压倒启蒙”的原因吧。除了老子以外，先秦诸子百家都回避了自己所建立的价值观念的形而上学基础，像儒家的“仁者爱人”基本上是建立在“以己度人”的经验的基础上的。结果是礼法制度和伦理道德成了建筑在沙滩上

^① 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社1982年版，第6页。

的大厦，到后来实际上是靠法家的严刑峻法来维持的。

法家的一个基本观点认为，人都是趋利避害，贪生怕死的，所以治国只要一方面奖励耕战，另一方面严刑峻法就行了。

秦末农民大起义给了统治阶级一个深刻的教训。光有严刑峻法不行，“民不畏死，奈何以死惧之”（《老子》），光讲伦理道德，只把个人体验作为伦理道德的基础也不行。如果说，一句“帝王将相宁有种乎”，就能使人们将所有的伦理道德抛诸脑后，几句装神弄鬼的“大楚兴，陈胜王”就能使人们相信而跟着跑，那么封建社会的礼法制度的可靠性、稳固性也实在太可疑了。必须从源头上，从“天人关系”上确立人间礼法制度和伦理道德的不容置疑性。帝王将相并不是没有种的，不是谁想当就可以当的。

西汉董仲舒在这方面做出了努力。他利用了相学“天人相副，天人相类”的方法，建立了以阴阳五行思想为核心的哲学思想体系。

具体说来，首先，他认为，人是天的副本：

“人有三百六十节，偶天之数也；形体骨肉，偶地之厚也；上有耳目聪明，日月之象也。体有空窍理脉，川谷之象也；心有哀乐喜怒，神气之类也。观人之体，一何高物之甚而类于天也。”（“人副天数”）

“人之形体，化天数而成；人之血气，化天志而仁；人之德行，化天理而义；人之好恶，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四时。”（“为人者天”）

其次，认为社会也是“副天”的，“王道之三纲，可求于天”。

“君臣、父子、夫妇之义，皆取诸阴阳之道。君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴。”

“仁义制度之数，尽取之天。天为君而复露之，地为臣而持载之；阳为夫而生（主）之，阴为妇而助之；春为父而生之，

夏为子而养之。”（“基义”）

他进一步提出“受命说”，认为“天子受命于天，诸侯受命于天子，子受命于父，臣妾受命于君，妻受命于夫。诸所受命者，其尊皆天也。”（“顺命”）

如人们违反这种“天受之命”，就会遭到“天”的“谴告”：

“国家将有失道之败，而天乃出灾害以谴告之。不知自省，又出怪异以警惧之。尚不知变，而伤败乃至。”（《汉书·董仲舒传》）

因此，“反天之道，无成者”（“天道无二”）。这是用来警告那些敢于揭竿而起的老百姓。

董仲舒可以看作历史上第一个试图为封建社会的伦理道德与礼法制度提供自然本体论基础的哲学家。

但正因为是第一次做这个工作，所以在各方面都显得很不成熟。例如对阴阳如何产生天地万物、五方四季的过程没有作充分的论证（这点后来由《白虎通义》、《易纬》作了一定程度的弥补）。不过最大的缺点有两个：

第一个是董仲舒的“天人相副”、“天人类比”的思维方法有问题。从其主观意图来讲，他是想要证明“人生于天而取化于天”（“王道通三”），“天亦人之曾祖父，此人之所以乃上类天也”（“人副天数”），但由于他只是简单地采用天人类比，凡人有的，天也有，人没有的，天也没有，客观上造成的结果却不妨看作是“天”在这里成了人的“副本”，自然界成了人随心所欲地解释的对象。其结果，正如后来王充所指出的那样，

“人有喜怒，故谓天有喜怒；推人以知天，知天本乎人。如人不怒，则亦无缘谓天怒也。”（“论衡·雷需”）

“儒家说夫妇之道取法于天地，知夫妇法天地，不知推夫妇之道以论天地之性，可谓惑矣。”（“论衡·自然”）

以人释天，最后造成的就只能是相对主义——你有你的

“天”，我有我的“天”，你可以从你的观点出发解释论证现行的礼教之“天”的合理性，我也可以从我的观点出发反驳、否认现行的礼法的“天”的合理性，反过来还可以提出我自己的“天”，并证明其合理性，这恐怕出乎董仲舒所料，但却是事实。例如东汉末年，黄巾军大起义，一句“苍天已死，黄天当立”便是董仲舒“以人副天”的理论论证的疏漏所在。

第二个是董仲舒只把天与人的关系看作外在的。他把人与天地阴阳五行作为宇宙的十种并列的成分。虽然汉代已经开始讲五行为仁义礼智信五德，但由于董仲舒只把阴阳五行看作外在于人的环境，而不是将其植根于人内心的本性，所以，董仲舒认为人性无所谓善与不善。他说：“善如米，性如禾。禾虽出米，而禾未可谓米也。性虽出善，而性未可谓善也。米与善，人之继天而成于外也。非在天所为之内也。天所为，有所至而止。止之内谓之天，止之外谓之王教。王教在性外，而性不得不遂。”（“实性”）把人性说成无善与不善，客观上为后来佛教禅宗的人心“本来无一物”留下了空间。封建伦理道德失去了人内心的基础，只是一种外在的约束力量了。

此后从魏晋至隋朝、五代十国，再无人去讲“三纲可求于天”。董仲舒的“有”被否定，成了魏晋的“无”。佛教传入，禅学兴起，大讲“空无”的本体：

欲得如法见解，但莫受人惑。向里向外，逢着便杀。逢佛杀佛，逢祖杀祖，逢罗汉杀罗汉，逢父母杀父母，逢亲眷杀亲眷。始得解脱。（《古尊宿语录》卷四）

禅宗把“心”、“真如”说成本体，知心则可知天。从这一点上来说，很像是孟子的“尽心知性则知天”。但孟子认为心中有“四心”：恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心，实则封建伦理道德之心，故仍可从中引出“天理本于人心”的本体论，而禅宗认为心是无，一切也是无，就很有

易走向全盘否定了封建社会的礼法伦理道德基础。中国哲学本来有从人的生活实践出发去体会“道”的传统，禅宗在方法上与儒家是一致的。“担水砍柴，无非妙道”，但却没有把“事君侍父”同样作为“妙道”来对待。结果就导致韩愈所批评的那样，“口不言先王之法言，身不服先王之法服，不知君臣之义，父子之情”（《谏迎佛骨表》），对封建“道统”造成了极大的威胁。

韩愈看到了佛教禅宗对封建伦理和礼法制度的摧毁作用，力图恢复“道统”，但他没有找准路子，只是简单地主张“付之水火，永绝根本，断天下之疑，绝后代之惑”（同上）。他没有看到，精神的东西只能用精神来摧毁，不能用物质力量来摧毁。必须从世界本原的角度，论证封建伦理作为“天理”和“道”的合法性。朱熹说：“如韩退之《原性》中说三品，说得也是。但不曾分明说是气质之性，所以亦费分疏。”（《语类》）本原之性本善，但气质之性有善有恶。这就要从气本身来说明这个问题。即“太极”之中，“人心”之中，并不是“空无”，而是有东西的。这个东西，便是“天理”。

朱熹说：“太极是五行阴阳之理皆有，不是空的物事。若是空时，如释氏说性相似。又曰，释氏只见得个皮壳，里面许多道理，他却不见。他皆以君臣父子为幻妄。”（《语类》卷九十四）朱熹一针见血地指出，天命是“无”还是“有”，是儒释两家中关键性的问题：

天命之谓性，此句谓空无一法耶？谓万理毕具耶？若空，则浮屠胜；果实，则儒者是。此亦不待两言而决矣。（“答张敬夫”，见《文集》卷三十一）

这个“不待两言”而能完成的，就是宋儒借鉴了佛教的思维

方法，结合了八字易象的五行和《周易》的阴阳思想而完成的。

二、八字易象在宋代本体论哲学转向中的作用

宋代哲学讲阴阳与五行的结合，讲“理”和“道”。八字易象在这其中起了什么样的作用呢？我认为它是起了“实证”的基础性作用。

哲学必须有一定的实证科学作为基础。尤其是像对世界本原进行追问的这种本体论，离开了具体科学，很难使信服。罗素认为，哲学是“某种介乎神学与科学之间的东西。它和神学一样，包含着人类对那些迄今仍为确切的知识所不能肯定的事物的思考，但它又像科学一样是诉之于人类理性而不是诉之于权威的。”^① 它不能像宗教那样宣称：“正因为荒谬，所以我才信仰。”哲学必须是以实证经验为基础的，至少不能违反实际经验。西方是以逻辑和实验作为哲学的基础，中国古代没有什么科学，但术数却很发达，卜筮和哲学都是为政治服务的。不过一个着重于具体事例和现象，一个着重于一般规律和本质；一个实证一个思辨，所以，在古代中国术数成为哲学“诉之于人类理性”的基础。人们对世界阴阳五行的哲学思辨，基本上就是建立在卜筮、风水、八卦、八字再加上中医、针灸基础之上的。例如《易传》的哲学思想就是这样。通过周朝和春秋战国时期的卜筮活动，《易经》成功地解释了社会，使人们信服了它，于是有了对《经》进行解释的《传》，有了“医易相通”也才有了《周易》被列为六经之首。如果它没有卜筮功能，相信决不会在中国古代获得如此崇高的地位。

八字易象运用阴阳五行思想算命，大获成功，无疑大大提高了五行思想的地位。哲学是对自然和社会的一种解释，这种解释

^① 罗素：《西方哲学史》（上卷），商务印书馆1963年9月第1版，第11页。

一开始只能是假设，但这种假设如果能得到证实，那么它就能站住脚。古代的算术，包括八字易象在内，无疑是起了这个作用。

另外，从宋代本体论本身来看，受八字易象的影响也是有迹可寻的。

例如，宋代对五行的排法的变化，就是受八字易象的影响。

在中国思想史上，五行次序通行的有三个：一是“金木水火土”。最早见于《国语·郑语》：“先王以金木水火与土杂，以成百物。”二是《尚书·洪范》中的次序：“五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。”这也是八字易象当中的排法。三是董仲舒的次序，木火土金水。

这三个次序中，第一个用得不多，现在一般用在口语中，第二个和第三个次序经历了一个变化过程。这个过程，体现着人们对五行作用的不同认识，即体现着人们对五行地位和作用的不同认识过程，即从一开始把五行作为万物的本原，到后来把五行作为四季的象征，最后又把五行作为万物的本原的过程。

《尚书·洪范》的五行次序，体现了把五行作为万物起源的生成过程。唐人孔颖达认为这个排列体现了万物由无形微小到壮大成形的过程，“五行之体，水最微为一，火渐著为二，木形实为三，金体固为四，土质大为五。”（《洪范·疏》）朱熹也是这样认为：“然五行者，质具于地，而气行于天者也，以质而语其生之序，则曰水火金木土，……以气而语其行之序，则曰木火土金水。”（《太极图说解》）也就是说，如果认为五行为四季之次序，那么就是木火土金水，如果认为五行为天地万物之本原，那么就是水火金木土。

而且从周敦颐开始，五行的次序又被换了过来。从董仲舒的“木火土金水”回到了《洪范》的“水火木金土”。这个换法，也是很有意义的。

关于这两种排列法的不同意义，以王安石讲得最为明确：

“《洪范》语道与命，故其序（指五行排列的次序）与语器与时者异也。”（《洪范传》）这里的“语器与时者”指的就是董仲舒的五行次序。

什么是道？“形而上者谓之道”，“一阴一阳之谓道”（《系辞上》）什么是命？王安石说：“命者，万物莫不听知者也。”（《洪范传》）把五行看作是“道与命”的存在，这就把五行提到了形而上的高度，这与董仲舒是不同的。

现在的问题是，为什么到了宋代，五行能重新崛起，成为“道与命”，成为万物的本原呢？这主要是因为八字易象的出现。从周敦颐之后，似乎人们都用了这个排列次序，没有什么人对此提出异议。这大概就是因为五行作为“道”，已经得到了“命”的证实。

总而言之，我认为，由于八字易象算命的“成功”，使许多人相信人生即禀阴阳五行之气，进而相信万事万物无不由阴阳五行组成，从而顺理成章地接受了把阴阳五行作为万物本原的思想，这个观点应当是能够成立的。

三、八字易象对宋代哲学人性二元论的影响

八字易象对宋以后哲学的影响，还表现在对宋代人性二元论观点上。

与本体论哲学一样，人性论在宋代也有一个重大的转折。宋以前，孟子讲性本善，荀子讲性本恶，韩愈讲性三品，宋代由张载提出人性“二元论”，认为人性可以分为两个部分，一是“天地之性”或者说是“义理之性”，还有一个是“气质之性”。天地之性不是个别人所有的，而是在（人）形之前就有的，“性者万物之一源，非有我之得私也。”（《正蒙·诚明》）天地之性是天然地善的，“性与天道合一，存乎诚”（同上）。但气质之性不一样，它有善有不善，是在（人）形之后才有的，由各人所禀

之气决定，“人之刚柔缓急，有才与不才，气之偏也。”（同上）

这个人性“二元论”得到了当时以及后世许多哲学家的一致赞同。“从战国以来，分争无定之人性论，自性两元论出，确实得到一种相对的统一，达得一个相对的定论。自北宋至清初，大多数的哲学家是主张性两元的。”^①但这种性两元论，往往使后人摸不着头脑，尤其是现代学者，往往觉得很难理解，因此而认为它是一种神秘的人性说。

其实如果从八字易象的观点来看，性两元论就很容易理解，因为它的理论支柱就来自八字易象。古人懂八字，所以不难理解，今人不懂八字，所以觉得不好理解，其实如果真的那么神秘，它也就不会得到那么多的人的赞同了。

首先，天地之性何以为善？

有两个根据，一是周敦颐提出的，以《周易》为根据：

大哉乾元，万物资始，诚之源也。乾道变化，各正性命，诚斯立焉。纯粹至善者也。

寂然不动者，诚也。（《通书》）

按照《系辞》的说法，寂然不动的应当是太极，太极本身是“诚”的。不过这种说法玄想的成分太重了，缺乏实证的基础。

还有另一种说法就是很多哲学家都持有的一种观点，就是认为“气”的运行之中本身具有仁义礼智信。朱熹说：“天地之间，有理有气。”“此气是依傍这理行，及此气之聚，则理亦在焉。”（《语类》卷一）

什么样的“气”才有“理”呢？朱熹说：“气则为金木水

^① 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社1982年版，第221页。

火，理则为仁义礼智。”“阴阳五错综不失条绪，便是理。”这五行之气有生克制化、生生不息的功能，这便是理。但人所禀的阴阳五行之气有偏有全，有清有浊，例如有的人所禀五行之气中某行太过，某行不及，有的出现混杂，等等，妨碍了五行之气的流通。所以，人性有善有不善，“二气五行，始何尝不正，只滚来滚去，便有不正。”（《语类》卷四）

而这种观点的根据就是术数。八字易象认为，一个人出生的年月日时所蕴含的阴阳五行之气，不但决定了人一生的富贵贫贱寿夭，也决定了人的性善还是恶。这一点，张载也是同样看法：

人之气质美恶，与贵贱寿夭之理，皆是所受定分。
（《理窟·气质》）

这个“所受定分”，就是人生来的阴阳五行之气，而这是可以通过八字测算来“实证”的。所以了解宋代人性的二元论，要结合八字易象来看，否则就搞不清楚。

具体说来，八字易象认为，天地阴阳五行之气产生万物，其他生物只禀得一行，唯独人得五行之全，所以为贵，所以人有道德仁义礼智信；但八字中常有某一行偏旺，某一行缺陷，所以人的性格有善恶分别。唐代《李虚中命书·升降清浊》说：“智仁礼信义，水木火土金。论十二数者，支干极也。”即木仁、火礼、金主义、水主智、土主信。

应该说，五常与五行的关系，并非八字易象的发明，汉代就有，相术中也有。所以《白虎通义》等已经有五常与五行相关的论述。但八字易象进一步论述了五行中某一行太过对人性的影响，这就是它所独有的了。例如，《李虚中命书·通理物化》说：

金得金多，则刚直尚勇，见义必为，过不自知，忘仁好

义，思礼好胜。

土得土多，则重厚藏密，守信容物，或招毁谤，恩害敢为。

水得水多，则沉潜伏溺，小巧多权，苗而不秀，声誉汪洋。

火得火多，则崇礼义泊，明外昏内，自华而俭，既旺即已，不可速达。

木得木多，则柔懦泛交，曲直自循，多学不实，聪明华洁。

另外还有五行某一行对其他的四行的多寡造成人的性格不同，在此不一一再引。

宋代《渊海子平》说：“火炎土燥，必声宏而好礼；水清兑下，主言语而施仁；金白水清，质思把圆；土气厚重，信在四时。”（“相心赋”）八字中多有五行与人的性格关系之论述，至明清以后，更进一步提出八字格局与人性格关系。不光认为五行主五德，更认为人的道德、性格应当从八字全局着眼，而不应当局限于某一行。陈素庵说：“旧分五行论人性情，此不可拘。如木主仁寿慈，然有成局人格之木而不仁者矣。金主肃杀，然又有得时乘势之金而不杀者矣。须先看柱中神情气势，或正大，或光显，或纯厚，或英发，皆贤人也。或偏驳，或晦昧，或刚戾，或卑琐，皆不贤人也。又看取格取用，或中正显白，无所贪恋包藏，或奇巧隐曲，多所牵合攘取，则性情大端可睹矣。然后以五行推之，深则见其肺腑，浅则得其梗概。”（《命理约言·看性情法》）

《滴天髓》也认为：“五气不戾，性情中和。浊乱偏枯，性情乖逆。”刘基注曰：“五气不戾者，则其存之而为性，发之而为情，莫不中和矣。反此者乖戾。”（“性情”）任铁樵说：“要

在气势顺正，四柱五行停匀，庶不偏倚，自无损人利己之心。”（“天干”）

以下举例说明。

庚午	丙戌	此为中国历史上大奸相和坤之八字。庚生酉月，柱中火旺，金火相战，无土来化火生金，壬水无根，不能灭火，阴阳五行之气亦有“乱”的现象，所以为人是非颠倒，贪污腐败，在历史上留下千古骂名。（《滴天髓》）
乙酉	丁亥 戊子	
庚午	己丑 庚寅	
壬午	辛卯	

这就是“滚来滚去，便有不正”了。

乙丑	此为伟大的革命先行者孙中山先生之八字。
丁亥	金木水火土五行俱全，生生不息，毫无偏枯缺陷，所以为人光明磊落，一心为公，受到中国人民的爱戴。
丁酉	
壬寅	

这就是所谓“阴阳五行错综不失条绪”了，所以便有“理”在内了。

我们知道，道德礼法是人类社会关系的产物，首先是生产关系的产物。本来跟自然界没有什么关系。但现代科学研究也发现，自然界和人体的物质变化与运动，也会在一定程度上影响人的情绪与性格，进而影响人的道德水平。例如太阳黑子的变化、月亮的引力、气候的寒暑干湿，等等，都会影响人的行为与情绪。在现代心理治疗中，常常通过服用药物来改变人的精神状态（如抗抑郁）即是一例。中国古代科学在这方面已经有一定的认识。如《黄帝内经》就认识到自然物质会影响人的精神状态，

说：“东方生风，风生木，……在志为怒。南方生热，热生火，……在志为喜。中央生湿，湿生土，……在志为思。西方生燥，燥生金，……在志为忧。北方生寒，寒生水，……在志为恐。”（《阴阳应象大论篇第五》）又把五行与人的性格相联系，说：“木形之人，比于上角，似于苍帝，其为人，……有才、劳心、少力、多忧、劳于事。……火形之人，比于上徵，似于赤帝，其为人，……有气、轻财、少信、多虑、见事明。好颜、急心、不寿暴死”，等等。

八字易象是在这个基础上，把自然界对人的精神的影响夸大扩展，把阴阳五行说成是道德本身。这样，自然界就带有了道德意味。

大致说来，我们可以把八字易象、卜筮等术数活动对古代哲学的影响归结为这样一个思维过程：

假设：天地万物为阴阳五行组成。

那么：分析阴阳五行的组成必然能知万物的运行（包括人的命运、性情及其他一切）

实证：经过术数分析，果然能了解人的命运与性情及其他一切。

所以，人由阴阳五行组成，阴阳五行为天地之源。

下 编

八字易象与当代哲学及社会

第六章 形而上学的方法与问题

在下编中，从本章开始，我们要谈的是八字易象的思想和象对现代哲学的意义。

哲学所关注的中心，它的核心问题是关于“存在”的问题，也叫做形而上学的问题。恩格斯曾说过，全部哲学，特别是近代哲学的基本问题，是思维与存在的关系问题。这个问题包括两个方面，一是思维与存在何者为第一性，二是思维能否认识存在，也就是思维与存在是否有同一性的问题。这两个方面问题中，第一个方面的问题是前提，但第二个方面才是最根本的。因为只有正确地回答了思维能否认识存在，怎么样认识存在的问题，才能说得上坚持唯物主义还是唯心主义。如果认为思维根本就不能越出自身，就像休谟认为的那样，自然谈不上物质第一性还是精神第一性的问题，只有“什么都不能说”了。

所以，哲学基本问题的第一个方面虽然是前提，但第二个方面却是回答第一个方面问题的基础。正因为如此，英国当代哲学家艾耶尔认为，哲学的基本问题就是，“我们是否并且有可能在何种程度上不依赖于事物与我们的关系而按照事物的本来面貌描述事物。”^①

在思维与存在关系问题上，什么是思维，这没什么问题，各派哲学的观点基本一致。但什么是存在，却并不是很统一的，至少，在什么是“存在”、怎么样认识“存在”的问题上，西方哲

^① 艾耶尔：《二十世纪哲学》，上海译文出版社1987年版，第7页。

学曾经走上过不同的道路，运用了不同的方法。^①

第一节 西方哲学对“存在”的认识

一、从古希腊到黑格尔

西方哲学的源头是古希腊哲学。讨论“存在”问题，非从古希腊讲起不可。

“存在（是）”在古希腊文中为 on，拉丁文译为 ens，英文是 being。在古希腊文中，这 on 有两个意思，分别对应中文的“存在”与“是”。在古希腊，哲学研究的对象就是“on”。国内有些学者认为这个词应当译为“是”，不过就赫拉克利特以前来说，“存在”一直就不仅仅是“是”的。海德格尔曾认为在赫拉克利特之前的 on 是“聚集”、“涌现”的意思。把存在当作“是”来看待是巴门尼德以后的事。

古希腊哲学一开始就认为，单纯从事物现象本身是得不到什么东西的，“自然喜欢躲藏起来”（赫拉克利特《残篇》3·6）必须要透过现象去抓住本质。但本质又是在现象之中的。所以，人们对本质（逻各斯）并不陌生。但人们虽然天天看到、听到、接触到“逻各斯”，却视而不见，听而不闻。这点跟中国《周易》所说的一样，即“百姓日用而不知”。

赫拉克利特首先提出“存在”问题。“我们踏进又踏不进同一条河，我们存在又不存在”（《残篇》3·03），这里的“存在”与“踏进”并列使用，应当看作是一种状态。也就是中文中“存在”（有）的意思。

但这种思想后来遭到了巴门尼德的反驳。他认为这种“即

^① 本书所指的西方哲学的“存在”，不包括分析哲学的所指的“存在”。对分析哲学的“存在”，本人心存敬畏。

存在又不存在”的只是“现象”，还不是“本质”。提供的只能是“意见”，说不上寻求“真理”。真理就只能研究“本质”而不是“现象”。本质只能是“存在”，也就是“是”。存在存在，而无并不存在，不存在的东西不能成为哲学的对象。哲学要研究的是“存在何以存在”，也就是“是何以为是”。巴门尼德说，“是”本身有五个特征：1. 它是既不生成也不消灭的；2. 它是“一”，是连续不可分的；3. 它是不动的；4. 它是完整的，形如球体；5. 只有它可以被思想，被表述。只有它才有真实的名称。这里的第五点是最重要的，它表示出西方哲学从这个时候开始的一个倾向，即认为只有能被思想的、被语言和逻辑所表述的才是有意义的。赫拉克利特的“既存在又不存在”由于不合乎逻辑，又无法用语言来表示，所以是不真实的。所以巴门尼德进一步说，思维和存在是同一的。他的意思是说，凡是不能被思维表述的，都是不存在的。

后来柏拉图提出“理念”（相）。这个“相”本身是个最大的“是”（名词），其他“是”都是由于它的存在，分享了它才成为“是”。

亚里士多德这样概括古希腊哲学的研究对象：

有一门学问，专门研究“有（是）”本身，以及“有（是）”凭本性具有的各种属性。这门与所谓特殊科学不同，因为那些科学没有一个是一般地讨论“有（是）”本身的。它们各自割取“有（是）”的一部分，研究这个部分的属性。^①

^① 参见北京大学哲学系编译：《西方哲学原著选读》（上卷），商务印书馆1988年版，第120页。引文中括号里的“是”为笔者所加。因该词可同时具有这两种含义。

所以哲学研究的是普遍，具体科学研究的是特殊。不过这个普遍本身是不生不灭的、无限的，是自足的（自身是其自身的原因），又是可以用语言和逻辑来表述的。这就是所谓的“现象背后的本质”。正是在这个意义上，形成了后来被罗蒂所批判的、覆盖西方哲学三千年的“本质主义”，也就是我们今天所说的“形而上学”。它自己是不动的，但可以决定其他具体事物的运动。

但是，由巴门尼德导出的，而由亚里士多德确定的古希腊哲学的这种思维方法，最后导致的却是“隐德来希”——神的哲学。事实上为后来的基督教打开了道路。把欧洲引入了两千年中世纪的黑暗。这是因为，亚里士多德没有看到，用语言和逻辑来表述的仍然只能是有限而非无限。即它只是“是”而非“存在”。误把有限当无限，结果就导致了神学。其推理过程是这样的：

大前提：凡事物皆有一个原因；

小前提：世界是一事物；

结论：世界有一个最终的原因。

推理过程本身没有毛病，毛病出在大前提上。“凡事物之原因皆不在自身，而在自身以外”是通过经验观察归纳得出的，这种经验归纳的哲学思维方式，只能导致神学，导致“世界有一个创造者”的神学本体论。直到19世纪，基督教东正教仍在使用这种思维方式以证明上帝的存在。如列夫·托尔斯泰的小说《安娜·卡列尼娜》中列文与牧师的一段对话：

“我怀疑一切，我有时甚至连上帝的存在也怀疑。”列文不由自主地说。他为自己的失言而感到惶恐。但是列文的

话对于祭司似乎没有影响。

“对上帝的存在还有什么怀疑的呢？”他浮上一丝隐约可见的微笑，连忙说。

列文默不作声。

“您既然看到了他的创造物，您对造物主还能有什么怀疑呢？”祭司用那迅速的、老一套的腔调继续说，“是谁用各种发光体去装饰天空的？是谁把大地打扮得如此美丽？没有造物主，这一切怎么解释呢？”他说，询问般地望着列文。

“我不知道。”列文回答。

“您不知道？那么您怎么可以怀疑上帝创造了天地万物呢？”^①

这里，牧师的思维逻辑是一个很清楚的三段论的推理：

大前提：美丽的事物都需要有人去装饰；

小前提：世界是一美丽的事物；

结论：所以，世界有一个装饰者。

很显然，在这里，大前提的可靠性是值得怀疑的。因为它仅仅是对经验中有限的事物的不完全归纳。它在经验之内是可靠的，一旦推到经验之外，其可靠性就值得怀疑。在逻辑发展史上，归纳推理的不完全性以及由此导致的不可靠性一直是人们为之头痛的问题。比如从天鹅 A、B、C 皆白，可以推出“有许多天鹅是白的”，却不能推出“凡天鹅皆白”。因为人们随时可能

^① 《安娜·卡列尼娜》，周扬、谢素台译，人民文学出版社 1981 年版，第 646—647 页。本文略有改动。

发现某只天鹅竟然是黑的！

演绎推理也是一样。演绎推理的特点在于，它只要前提正确，其推理本身是绝无问题的。但前提本身是否正确，这是属于经验领域的问题，而不能用逻辑来保证。由于它的前提是建立在归纳的基础之上的，所以它也不能应用于经验之外。康德曾经指出，人们认识事物，获得知识有两种方法，一种是综合的，一种是分析的。综合得来的知识不具备普遍有效性，分析不能增加知识而只是对已有知识的应用。这也就是归纳和演绎两种逻辑推理的局限性。它们只能应用于经验之内，而形而上学本身则是经验之外的东西。经验事物可以用知性的方法，但事物的“本质”、“物自体”是不可以用知性的方法的。

换句话说，具体事物是“是”，但无限不是“是”。

当欧洲人从中世纪的黑暗中挣脱出来以后，他们反思自己的思维，发现自己犯了一个错误，在没有断定自己有没有能力认识“无限”之前，就先贸然地给“无限”下定义和结论。结果误入歧途。因此要先考察自身的认识能力。这就出现了哲学从本体论向近代认识论转变的过程。

在对人类认识能力的考察过程中，休谟提出，人类认识的其实不过是自身的经验（现象）。对经验之外的客观存在（本质），人类是无法认识的。康德进一步提出，人类如果使自己的认识能力僭越本分，使语言和逻辑进入形而上学的领域，就必然会出现“二律背反”，即古希腊赫拉克利特所说的“既存在（是）又不存在（不是）”。所以，人类的知性应当从形而上学的领域中退出，让实践理性去进入形而上学的地盘。

黑格尔反其道而行之，公开承认“二律背反”，并把二律背反（矛盾）作为事物的本质。“存在”本身即是“无”。所以，万物既存在又不存在，既“是”又不“是”，既是肯定又是否定。

黑格尔的基本思想是，事物的存在（这里指的是具体的存在）必然是与他事物相联系的。是由另一个事物与其在空间中的关系来确定其自身为“存在”的。比如，“小孩子”是在与“成人”的对比中也就是联系中确认自身为“小孩子”的。这就是“是”。但“小孩子”是会变成“大人”的（传统形而上学认为具体的小孩子会变成大人，概念的“小孩子”不会变成“大人”，但黑格尔认为是会的）。这变成“大人”是什么原因呢，按我们一般人的理解会这样回答：这是由于小孩子体内的基因、细胞的生长规律，形成新陈代谢，等等。不过在黑格尔看来，这就是属于有限的直观的方法，没有抓住存在本身。正确的回答应当是：这是因为“是”本身即包含着“不是”。“存在”本身即包含“无”。单纯的“存在”——存在什么？什么都不存在。这什么都不存在不刚好就是“无”吗？所以，“有”当中便已包含着“无”。但这种“有”和“无”的对立不是外在的。它不是像“有”那样要依靠与外部事物的关系来确定，而只是事物内部矛盾性的转化。也就是事物内部的对立统一。正是由于这个对立统一，概念能过渡到下一个范畴——变易。所以，变易本身才是真正的“存在（是）”。单纯地执著于“是（存在）”或是执著于“不是（非存在）”都是片面的，都不能真正了解那“存在的全体”。事物因为“是”，所以它能存在。因为其“不是”，所以它能发展。黑格尔哲学体系的出现，是形而上学的一次很大的飞跃，即他从赫拉克利特以来第一个把“存在”看作一个不断运动、变化、发展的过程。

恩格斯对黑格尔的这个贡献给予了高度的评价：

黑格尔第一次——这是他的巨大功绩——把整个自然的、历史的和精神的世界描写为一个过程，即把它描写为处在不断的运动、变化、转变和发展中，并企图揭示这种运动

和发展的内在联系。^①

二、从黑格尔到现代

20 世纪可以说是传统形而上学分崩离析的年代。从 19 世纪开始，历史上最大的形而上学体系——黑格尔哲学体系就不断受到攻击，造成了形而上学体系的终结。

这是因为从 19 世纪到 20 世纪的世界出现了一个黑格尔没有料到的变化。那就是理性与社会的二律背反。理性的目的性、计划性、价值性的每一个方面都走向了它的反面。自从笛卡尔确立了“我思”作为一切知识最可靠的出发点之后，理性就在欧洲思想方法上取得了至高无上的地位。人类所创造的一切文化，“宗教、自然观、社会、国家制度，一切都受到了最无情的批判。一切都必须在理性的法庭面前为自己的存在作辩护或者放弃存在的权利。思维着的知性成了衡量一切的唯一尺度。……以往的一切社会形式和国家形式，一切传统观念，都被当作不合理性的东西扔到垃圾堆里去了。”^② 理性主义哲学登峰造极的表现，就是黑格尔哲学，它把自然和社会历史运动都看成是理性运动的结果。

然而，理性与社会的二律背反很快表现出来。理性并未真正造成人类的自由和进步。“理性的王国不过是资产阶级的理想化的王国。永恒的正义在资产阶级的司法中得到实现。平等归结为法律面前的资产阶级的平等。被宣布为最主要的人权之一的是资产阶级的所有权。而理性的国家，卢梭的社会契约论在实践中表现为，而且也只能表现为资产阶级的民主共和国。”^③到了 19 世纪中叶，周期性的经济和社会危机，终于使得人们开始了对理性的地位、作用及其价值的全面反思。马克思哲学和现代西方哲学

^① 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，第 63 页。

^② ^③ 同上书，第 404—405 页。

都是在这个反思的基础上建立的。

狄更斯在其小说《双城记》中从文学的角度对此作了这样的描写：

那是最昌明的时代，那是最衰微的时代；那是理智开化的岁月，那是混沌蒙昧的岁月；那是信仰笃诚的年代，那是疑云重重的年代；那是阳光灿烂的季节，那是长夜晦暗的季节；那是欣欣向荣的春天，那是死气沉沉的冬天；我们眼前无所不有，我们眼前一无所有；我们都径直奔向天堂，我们都径直奔向另一条路。

马克思则从现实生产关系的角度作了这样的分析：

在我们这个时代，每一种事物好像都包含有自己的反面。我们看到，机器具有减少人类劳动和使劳动更有成效的神奇力量，然而却引起了饥饿和过度的疲劳。新发现的财富的源泉，由于某种奇怪的、不可思议的魔力而变成贫困的根源。技术的胜利，似乎是以道德的败坏为代价换来的。随着人类日益控制自然，个人却似乎愈益成为别人的奴隶或自身的卑劣行为的奴隶。甚至科学的纯洁光辉仿佛也只能在愚昧无知的黑暗背景上闪耀。我们的一切发现和进步，似乎结果是使物质力量具有理智生命，而人的生命则化为愚钝的物质力量。现代工业、科学与现代贫困、衰颓之间的这种对抗，我们时代的生产力与社会关系之间的这种对抗，是显而易见的、不可避免的和毋庸争辩的事实。^①

^① 《马克思恩格斯选集》第2卷，第78—79页。

理性与社会二律背反的结果表现在三个方面。

第一个是资本家的原始积累，资本主义发展带来的经济危机，造成了广大劳动群众的贫困化，社会阶级矛盾尖锐化，两大阶级激烈对抗。人们开始反思：理性、科学、技术与经济的进步，是否忽略了人的问题。费尔巴哈人本主义唯物主义、马克思早期的“异化论”和人道主义的批判，都是源于这一点。而以黑格尔为代表的传统形而上学方法，在当时看来实际上已经成为资本主义国民经济学的辩护人，成为神学了。例如，马克思批评黑格尔“从实体的异化（在逻辑上：从无限者、抽象的普遍者）、从绝对的和静止的抽象物出发的，说得更通俗些，他是从宗教和神学出发的”抽象的方法。^①从这种方法出发，劳动者的本质就只有劳动。他们只有在劳动的时候才是人，不劳动就不是人了。黑格尔只看到了劳动的积极方面，没有看到劳动的消极方面。结果，在资本主义经济中，本来是人的本质力量对象化的、美好的劳动，却把人变成了不再是人，即人的异化。所以，在黑格尔之后，兴起了人本主义的现代西方哲学思潮。

第二个情况，就是由于资本主义经济危机而导致的20世纪初的第一次世界大战。西方资本主义为了争夺殖民地和原料爆发的世界大战，把人们本性中非理性的一面赤裸裸地展示在世人们面前。那些平日里温文尔雅，满口“自由、平等、博爱”的绅士们，此刻都丢掉了“文明”的外衣，在国会，在讲坛大喊大叫，在“保卫祖国”的口号下，为了自己国家的利益而不惜以血与火屠杀他国人民。本来这种情况在列强侵略中国、印度等国家时就已存在，就已经受到正义人士的抨击。但由于在第一次世界大战中争战的各方都是以“文明”著称的欧洲各国，这种表里不

^① 《1844年经济学—哲学手稿》，刘丕坤译，人民出版社1979年版，第111页。

一的矛盾情况就更突出，更为世人所瞩目了。

正是在这个矛盾情况的启发下，原本默默无闻的叔本华、尼采的非理性主义思想受到了注意而名声大噪。

第三个情况，就是由于科学技术的进步，生产力的发展，使得人们越来越注意到人的活动与自然界的“存在”的互动关系。其中的一个主要情况就是环境和生态问题开始初见端倪。在早期的自然经济年代，哲学是纯客体的思维方式，在工业经济的初期，人们开始对自己的力量充满信心，出现了主体性原则，但现在，人们发现自然也并不是完全被动的，它也能对人的行为作出自己的反应。这样，单纯地以主体或客体的形式来理解形而上学就行不通了。形而上学就出现了一个转折。那种以语言和逻辑来分析“存在”的做法行不通了。因为它必然导致对“存在者”的抽象。所以，我们不能再简单地说“存在者”“是”什么了。我们还必须把人的活动也看作是“存在”的一个组成部分，人与自然的互动共同构成形而上学的“存在”。

西方哲学从胡塞尔开始有一个大的转向，就是“回到实事本身”。

“实事”也就是事物的“本来面目”。胡塞尔之所以提出“回到实事本身”，可见得以前的哲学没有面对事情的本来面目。那么，以前的哲学面对的是什么呢？是思想。

从巴门尼德、亚里士多德到笛卡儿、黑格尔，西方哲学其实一直是在思维的几个固定的范畴内打转转，正如黑格尔所说的那样，哲学只是对于思想的思想。但是，以黑格尔为代表的理性主义哲学一直固执地认为，面对思想就已经是面对事情本身了。自然界本无法，人给自然立法，所以人面对理性也就是面对自然之法。就像18世纪的科学家们用牛顿力学的几条原理解释世界运动，并以此当作世界本身一样，哲学家们相信人类以自己的理性可以完全地解释世界。凡是不能被理性理解的、解释的，都不是

存在的，或者就算是存在也是毫无意义的。而理性中的存在就只能是“是”的存在。这就是所谓哲学的“是”论。巴门尼德说：“可以言说，可以思议者存在，因为它存在是可能的，而不存在者存在是不可能的。”（我理解这里的意思是：不“是”者存在是不可能的）^① 黑格尔说：“凡不可言说的，……是最无意义、最不真实之物。”^② 直到维特根斯坦还是这么说：“实在必须由命题‘是’或‘否’定之。”“命题表示事体的存在与不存在。”^③

在黑格尔之后，先是有叔本华、尼采的非理性主义，提出非理性的意志、生命冲动才是惟一真实的“存在”（本质）。后来逻辑实证主义和分析哲学，认为传统形而上学所讨论的问题都是些既不能用经验证明，也不能用逻辑证明的，在实际中并无所指对象的“假问题”，没有讨论的必要。

存在主义如海德格尔等人则提出，传统哲学在“是”的问题上误入歧途，尤其是亚里士多德，误把“存在者”当作“存在”本身。其实，存在者是存在于“存在”之中的，是由“存在”来规定的。存在又是由“此在”（人）来赋予的。但人自身也是一个“存在者”，人的存在与其他事物的存在不同点在于，人是“存在先于本质”，人是自己规定自己，自己赋予自己以本质，并且同时也赋予世界以“本质”。但人的存在同样也要由世界来解释。打个比方，一盘菜，只有放在餐桌上才“是”“菜”，如果倒在衣服上，那就“是”“污渍”了。这里的餐桌和衣服就是“存在”，“菜”就是“存在者”。这样就构成一个“解释学的圆环”——存在与存在者互相规定。所以，海德格尔后来倾

① 北京大学哲学系编《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆1983年版，第31、33页。

② 《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆1981年版，第71页。

③ 《名理论》（逻辑哲学论），张申府译，北京大学出版社1988年版，第35、38页。

向于用“诗化语言”来描述世界，反对用“主体”、“客体”、“人”等这些概念。他认为一般的语言和逻辑在表述真正的“存在”时根本是无能为力的，就算是勉强表述了，其结果也只能是“把人连根拔起”。

海德格尔的这个思想，说明他意识到了西方传统的形而上学方式的局限性。后来在伽达默尔等人的解释学当中进一步得到了发展。

第二节 唯物辩证法与当代社会

之所以把唯物辩证法单独拉出来讲，是因为它是当今中国占统治地位的哲学思维方式，是中国共产党的理论基础、意识形态的根基。作为一种处理上至国家、下至居委会工作的、为中国人民广泛接受的思维方法和工作方法，唯物辩证法在中国的地位，没有其他任何哲学方法可与之比肩。任何一个中学文化程度以上的人都学过唯物辩证法。在生活中，我们经常可以看到人们在自觉或不自觉地使用它。可以说，中国革命和建设成功与失败的经验教训，我们当代中国人个人的命运，得失成败，无不与唯物辩证法的紧密相连。

我们往往习惯于讲，当我们坚持了唯物主义和辩证法的时候，中国的革命和建设事业就前进，就发展了；而当我们放弃了或者说错误地理解了唯物主义和辩证法的时候，中国革命和建设事业就遭受失败和挫折。但本书从学术研究的角度，想对这个问题谈一点自己的看法。

唯物辩证法是最讲发展的。我们对唯物辩证法本身也应当持同样的态度。唯物辩证法也不能永远一成不变，它也应该随着时代的发展，科学思想的发展和哲学自身的演进，改变自己的形态，适应实践的需要。

我认为，以现行哲学教科书的唯物辩证法来说，它是属于阶级斗争和革命战争年代的唯物辩证法的早期形态，现在，它应当被发展到属于和平与发展年代的阶段，这个阶段的唯物辩证法的形态就是系统哲学思维。

一、理论在实践中的变异

首先，唯物辩证法从本质上来说，是建立在以西方文化基础之上的，所以，它也是主客二分、天人对立的。其次，我们还必须看到，它还有自己的特点。这个特点就是它是被运用于实践的一种哲学理论。

讨论任何一种理论，我以为，首先必须把它看作是“书本形态”和“生活形态”的矛盾统一体。就像我们看待一个人，必须把他看作他自己口头上声称的为人与他在实际生活中的为人的矛盾统一体一样。既要看他口头上的宣言，也要看他实际生活中的表现。停留在书本上的理论（“书本形态的理论”）与进入实际生活中的理论（“生活形态”的理论）是不一样的。理论进入实践的时候是要走样的，人们实际使用的理论与他们原先从书本上得来的理论不是同一种理论（尽管他们自以为是同一种）。

理论界往往有这样一种习惯，一旦某种理论在实践运用中遇到了这样那样的问题，就有人出来说，这是因为我们实践中所依据的那个理论不是“真正的某某理论”，而是被“歪曲了的理论”，于是引经据典，从经典作家的著作中找出几句话，加以发挥，甚至对照经典著作的不同版本，进行自己的理解，然后说这些才是某某经典的“原意”。在对马克思主义、儒家思想的研究中，都有这样的现象。特别明显地表现在对马克思主义的研究中。

举一个例子。冯友兰先生在《中国哲学史新编》当中说：

“在中国古典哲学中，张载把辩证法的规律归纳为四句话：‘有象斯有对，对必反其为，有反斯有仇，仇必和而解。’这四句话中的前三句是马克思主义辩证法思想也同意的，但第四句马克思主义就不会这样说了。它怎么说呢？我还没有看到现成的话可以引用。照我的推测，它可能会说，‘仇必仇到底’。”这段话，1998年引起哲学界的一场争论。有些人认为这“至少是对马克思主义辩证法的一种误解”，“而且这误解还不能说小”。其原因是“把个别马克思主义者在理论上和实践上的失误等同于马克思主义学说本身”。他们认为，能不能将这两者明确地加以区分，“这是检验一个学者有没有科学的诚实态度的问题。”^①有人还说，我们出了那么多讲马克思主义辩证法的书，有哪一本是只讲斗争，不讲统一，说过要“仇必仇到底”的呢？

而我的看法却恰恰相反。只有把“马克思主义者在理论上和实践上的失误”与“马克思主义学说本身”这两者结合起来，才是真正科学的态度。

确实，唯物辩证法不仅仅讲斗争，它还讲融合、共存、转化。解放几十年来，我们一直讲对大多数非无产阶级出身的人和犯错误的同志要讲团结、教育、改造，并不是一味地“残酷斗争、无情打击”。但是，凡是经历过那个年代的人，都知道听起来很舒服的“团结、教育、改造”是怎么一回事。它叫你生不如死。

理论在实践中被“歪曲”，从而成为“书本形态”与“生活形态”的统一体，这是不可避免的现象。黑格尔说过，真理是一个过程。单纯停留在概念领域的理论只有单一的同一性，其内在差别性不能体现。必须进入实践领域对理论自身进行否定，才能展现内在的差别性。理论必须进入实践，与实践相结合。这种

^① 参见《哲学研究》1998年第11期。

结合的过程也就是外来的理论与人们头脑中原有的思维框架、价值观念结合的过程。这种结合必然产生新的理论，一种不见于书本，而只存在于人们心中、只见诸于行动的理论。一种书本上的理论能否成功地指导实践，关键是看这种理论与人们原有的思想结合而产生的新理论，而不是看这种书本理论如何完美、如何吹得天花乱坠。假如仅仅从书本上的体系去评价理论，那么我们可以说没有一种理论不是十全十美的。比如儒学、基督教。它们曾分别导致中国几千年的封建专制社会和欧洲几千年的中世纪黑暗，但是如果从它们的书面典籍看，满篇尽是“仁”、“爱”，又哪里有一点点“专制”、“黑暗”的影子呢？

假如仅仅按照马克思恩格斯著作的“原意”便可搞好中国的革命与建设，那么我们只需把大学里的马克思主义教授们请去当共产党的总书记就可以了，那些精通马克思主义经典著作的王明、博古，又怎么会在中国革命的实践中一败涂地呢？为什么反倒是那些仅能通过“二手”甚至“三手”的资料来了解马克思主义，在今天我们的哲学教授看来，其马克思主义理论水平真可以说是令人嗤之以鼻的山沟里出来的农民们成功地领导了中国革命呢？

今天，以《联共（布）党史教程》为蓝本的哲学教科书“前苏联模式”已经被贬得一钱不值。但请不要忘了，正是这个模式，而不是其他东西，武装了中国共产党和中国人民，取得了革命和建设的伟大胜利。

按照解释学的说法，可以说不存在什么“纯粹”的理论，或者说原本意义上的理论“精粹”，或者说即使有我们也不可能知道它。它是“绝对真理”，而我们所能掌握的只是“相对真理”。我们所了解的只可能是表现在实际生活中的、被人们所理解、所操作的“理论”。对有些理论我们不必提这个问题，因为这些理论从来就没有离开过哲学家的书本和课堂。但对唯物辩证

法却不能不这样做。因为它深入广大中国人民的头脑，在中国近一个世纪的历史中发挥了其他任何理论都无法比拟的作用，称得上是“改变了世界的理论”。必须从这个发挥实际作用的唯物辩证法来了解它，解剖它，而不是仅仅从马克思恩格斯列宁的著作中摘几句话作为唯物辩证法的理论形态。如果我们对理论的研究只是从典籍中摘出几句话，根据今天的需要，加上自己的理解发挥一通，然后把它说成是“恢复了某某理论的本来面目”。完全不顾这种理论在实际生活中的表现，这是一种理论脱离实际的学风。

我们经常讲要“全面地、准确地”理解马列主义和毛泽东思想，我认为，这种“全面地、准确地”理解，不仅包括对革命导师理论体系的全面理解，也包括要从理论和实际两方面来了解马列主义和毛泽东思想。马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中就曾批判那些把统治阶级的典籍文化当作一个社会全部思想的历史学家：“在日常生活中任何一个小店主都能精确地判断某人的假貌和真相，然而我们的历史编纂学却还没有达到这种平凡的认识，不论每一个时代关于自己说了些什么和想了些什么，它都一概相信。”^①我们对马克思主义本身是不是也应当采取同样的态度呢？

比如说，“仇必仇到底”究竟只是“个别马克思主义者在理论上和实践上的失误”，还是在一个世纪中的国际共产主义运动和社会主义国家中普遍存在的现象？“偶然失误”太多了，是不是也体现一种必然性呢？

了解中国的唯物辩证法，一方面要看马克思主义的著作，另一方面也要看共产党的政策，看中共中央文件，甚至于要看毛泽东等领导人的内部讲话。毕竟，理论在现实中的运动不是按照理

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第55—56页。

论家的意愿进行的，而是由社会生活的实际需要决定的。

产生于阶级斗争年代，建立在自然科学基础之上的唯物辩证法，与以《周易》为代表的中国传统辩证法思想相结合，产生了以毛泽东为代表的中国共产党领导人的运用于中国革命和建设事业的唯物辩证法思维方法。我们暂时称它为毛泽东辩证法。

每个人都有一定的思维方式和价值取向，这种思维方式和价值取向是由个人几十年的生活经历和个性、气质造成的，它很难改变。一个时代如果刚好符合了这个人的思维方式和价值取向，那么他就成功了。比如中国改革开放的大潮，造就了一大批企业家和百万富翁。同样是这样一些人，为什么在改革开放以前就一筹莫展，毫无施展才能的机会呢？关键还是时代的需要。时势造英雄。具有市场经济思维方式的人，只有在市场经济的年代才能取得成功。具有政治斗争思维方式的人，只有在讲阶级矛盾和阶级斗争的年代才能取得成功。当符合他的思维方式和价值取向的年代还没有到来的时候，他只有等待。而当这样的年代过去以后，他如果还是固守着原先的思维方式和价值取向，那么他就会被抛弃，而另外的、符合这个时代所需要的思维方式和价值取向的人就会取而代之。风水轮流转，三十年河东三十年河西，这也就给不同的人各个时代大显身手的机会。一个时代的伟大人物，往往是这个时代的思维方式和价值取向的最突出的代表，这也可以说是一条历史的规律。

毛泽东是“一分为二”直观辩证法的最杰出的大师。这是一种产生于人类社会早期，即阶级矛盾和阶级斗争都非常激烈年代的世界图景。毛泽东把“一分为二”作为思维方法，运用它取得了中国革命的胜利。但在和平与建设时代，它有一些问题。

二、辩证法与时代

毛泽东辩证法之所以只是适合阶级斗争和革命战争年代的思

维方式，首先是因为它是一种直观的辩证法。

从古至今的辩证法可以分为三种形态。

一种是本体论辩证法。这是最早形态的辩证法。古希腊赫拉克利特就已经认识到，“统一物是由两个对立面组成的。所以在把它分为两半时，这两个对立面就显露出来了。”^①《周易》的万事万物由阴阳组成的思想，列宁关于“统一物之分为两个部分以及对它矛盾着的部分的认识，是辩证法的核心”的思想，都可以说是本体论的辩证法。

第二种是认识论辩证法。黑格尔是这种辩证法的代表。黑格尔把人的认识过程看作由一般到个别，又由个别到一般的过程。并且把它当作客观事物本身的发展过程。列宁的《哲学笔记》和现行教科书的唯物辩证法，对黑格尔的认识论辩证法进行了唯物主义的改造。

第三种是主客体辩证法。即把客观事物的发展过程看作是主体创造客体，客体反过来又影响主体的过程。黑格尔的《精神现象学》、马克思的《1844年经济学—哲学手稿》等对此种辩证法有较为充分的阐述。西方马克思主义者卢卡奇曾用这种辩证法否定本体论辩证法，认为在自然界的客观事物本身并无辩证关系。辩证关系只存在于主体对客体的改造中，亦即只有主客体辩证法。

唯物辩证法基本上属于本体论辩证法。

本体论辩证法又可以分为两种形态，一种是思辨的，一种是直观的。

所谓思辨的辩证法，以《易经》和黑格尔为代表。在它们那里，客观事物的对立统一关系并不是通过感官直接感知的，而

^① 转引自黄楠森主编：《〈哲学笔记〉注释》，北京大学出版社1981年版，561页。

是要用抽象思维去间接把握的。阴与阳、两极相通、现象与本质、肯定与否定、一般与个别的关系都是如此。思辩的辩证重视的是事物自身两种不同的性质以及由这两种性质造成的两种不同趋势。如生物的生与死，阴与阳的平衡，等等。

所谓直观的辩证法，是把浑然一体的世界直接分为两个感官可以直接感知的对立部分。如主体与客体，上帝与魔鬼、好人与坏人。由浑然不分到一分为二，是人类认识进步的一个标志，却也是人类认识水平尚处于低级阶段的一个标志。人的认识总是从一分为二开始，就像摄影和电视技术总是从黑白片开始起步一样。所以，当公元前6世纪赫拉克利特发现“自然也追求对立的东西”，“相反的东西结合在一起，不同的音调造成最美的和谐。一切都是通过斗争而产生的”，^①这些辩证法萌芽时，它也是直观辩证法的诞生的标志。

从哲学水平来说，思辩辩证法自然高于直观辩证法。但由于阶级社会的存在和阶级斗争的发展，直观辩证法并未被思辩辩证法所代替。相反地，由于社会斗争的需要，它在某种程度上还得到了强化，思辩的变成了直观的（例如，《老子》被称作一部兵书，以及《孙子兵法》对辩证法的贡献）。

毛泽东的辩证法基本上属于这一类。他是根据中国革命和斗争的实践需要去运用辩证法的。所以他掌握的自然只能是直观辩证法。毛泽东说过，全部辩证法只有一个中心，就是革命的矛盾律，就是“……矛盾着对立着的事物在一定条件下互相转化，走向它们的反面，这样一个真理”^②。毛泽东基本上是从战争、革命、阶级斗争这些角度来看待“矛盾着对立着的事物”的，

^① 北京大学哲学系编：《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆，1981年版，第23页。

^② 转引自北京大学哲学系毛泽东思想教研室编：《毛泽东哲学思想概论》，北京大学出版社1983年版，第150页。

并且把它推广到一切社会现象，所以是直观的而非思辨的。

本体论辩证法从思辨到直观是一个从理论到实践的过程。中国理论跟西方理论有一个文化背景的不同：它不具备西方传统的“为学术而学术”的环境，其实用性相当明显。所以一开始是思辨的阴阳观念一进入实践，立即就从思辨变成了直观。阴阳本是事物的两种不同性质，但在《易传》，为了论证封建社会的礼法制度和价值观念，社会上的人被分为阴阳两个部分。阴为小人，为被统治阶级，阳为君子，为统治阶级。阴为女阳为男。人为地臆造出“阳尊阴卑”，以论证封建宗法礼制的合理性。至毛泽东，其与唯物辩证法相结合，被改造为毛泽东辩证法，其直观性是一致的，只不过把统治者与被统治者的地位颠倒了过来。代表落后一方的是统治阶级，代表先进力量的一方是被统治阶级，它虽然弱小，但会在斗争中逐步壮大，最后矛盾双方的地位发生转化，被统治阶级推翻统治阶级，实现事物发展的飞跃。

毛泽东辩证法应用于中国的阶级斗争和社会革命是极为成功的。毛泽东运用它分析中国社会各阶级，分清敌我，抓住主要矛盾，争取中间群众，扩大统一战线，最大限度地孤立和打击革命的敌人。毛泽东在新民主主义革命中留下的以《矛盾论》为代表的哲学著作和其他各方面著作，充分说明了他对辩证法的成功运用。

但是这种直观辩证法，一到和平与发展年代，就暴露出它的内在缺陷以及由于这种缺陷产生的不适应。它所提供的世界图景，有两个缺陷：1. 两军对垒式；2. 事物的进步发展来自于对立面的斗争。其中第一点是第二点的基础。

1. 两军对垒式

许多人都已经指出“两极对立”的世界图景的不足。但我认为，两极对立的问题严重性还不仅在于它把丰富多彩的世界只归纳为两极，更在于这两极之间的不平等关系。它把任何事物都

分为两类，一类是进步的、革命的，一类是落后的、反动的。

人们可以看看“文革”以及文革以前的文艺作品，它们基本上是按照这个模式制造出来的。在这些作品中，只要双方发生意见冲突，只要有两个人产生矛盾，那么，他们就必然地被分为（或者说代表）两个方面，一个是进步的、革命的，一个是落后的、反动的。在哲学和科学文化思想领域也是这样。如果哪一种思想不能归入唯物主义，那就一定是唯心主义。不是辩证法，那就一定是形而上学。或者是“无产阶级思想”或者是“资产阶级思想”，不可能存在其他思想流派。毛泽东说过，所谓百花齐放、百家争鸣实际上只有两家，一家是无产阶级，一家是资产阶级。这就是“两军对垒”。

在这种模式的思维框架中，复杂的社会生活中的不同的思想，不同的意见，不同的生活方式，统统被纳入“两军对垒”的模式。甚至连生物界也被人为地分为“益虫”与“害虫”。如果其中一方是革命的、进步的、正确的，那么另一方必然是反动的、倒退的、错误的；如果你是正确的，我必然是错误的；如果我是革命的，你必然是反革命的；如果你是进步的，我必然是落后的，不可能有另外的结果。因此，假如我承认了你是革命的、正确的、进步的，那么就等于宣布我自己是反革命的、错误的、落后的。当然，谁也不会承认自己是这样的人。相反地，只要有可能，每个人都会拼命去证明自己是革命的、正确的、进步的。在“一分为二”的思维模式下，要做到这一点并不难，只需证明对方是反革命、错误、落后即可。对方既然是属于错误的一方，自己当然是正确的了。

大陆几十年政治运动的残酷性就是这样产生的。极力置对方于死地，“把他打翻在地，再踏上一只脚，叫他永世不得翻身。”这并非对他有什么深仇大恨，只因为非如此不足以证明自己正确，非如此不足以证明自己清白。

有许多时候，掌权的一方不是不知道反对的一方提出意见的动机、合理性都无可非议。但是，假如我承认对方是正确的，那就等于承认我自己是错误的，假如我承认对方是马克思主义，那就等于承认自己是非马克思主义。因为按照唯物辩证法的模式，事物的两个对立面一定是互相矛盾的，不可能存在两方都正确的情况。假如我不敢宣布对方是反革命的、错误的，那我就要冒对方这样宣布我的危险。我无论如何也不能冒这个险，所以惟一的办法就是极力证明对方是错的，是反革命的。有正确的，必然有错误的；有错误的，当然也就有正确的。

毛泽东本人深受这种“有象斯有对，对必反其为”的“一分为二”的思维模式的影响。几乎已经到了条件反射的地步。有个小例子。毛泽东的警卫员有一次跟他谈起，说自己的家乡所在的县城叫双城县。毛泽东听后马上说：“那么在你那个县城附近一定还有一个单城县。”警卫员说从来没有听说过，毛泽东坚持说你再回去查查看。后来警卫员果然查到附近原先确实有个单城县。

这种方式用在党内和人民内部，就很容易造成“以我划界”，帽子棍子满天飞，压制不同意见，打击异己分子。比如，凡主张改革的就是“改革派”，而对改革提出意见的就一定是“反改革派”。拥护共产党的是革命者，对共产党提出意见的就一定是“反革命分子”，主张搞人民公社的是马克思主义，对人民公社提出意见的就是“修正主义”，国营经济是社会主义，个体经济就一定是资本主义。如果我是马克思主义，那么反对我的人就一定是反马克思主义。这样就造成人人自危，不敢说话，使生气勃勃的社会变得僵化，或者动乱不已。

实际上，在中国革命胜利之后，毛泽东本人已经思考过这个问题。他在《论十大关系》、《关于正确处理人民内部矛盾问题》等著作中，已经提到要用新的方法来处理人民内部矛盾，处理经

济关系中的问题。但他后来没有沿着这条路继续探索下去，而是又回到了老路上去，用“一分为二”的方法来处理社会主义社会的所有问题了。而“一分为二”只能是阶级矛盾和阶级斗争。

这种思维模式有两个基本的弱点。

一是事物内部的关系本来是很复杂的，把众多的关系概括为两个对立面对立统一的关系，已经是一种很简单化的做法，再把这种对立统一关系概括为矛盾关系，即一种互相斗争、压倒的关系，就更简单化了。这种哲学思维方法源于对阶级社会矛盾和斗争的观察研究。它可以用在两个系统之间，或用在在一个机械系统（低级系统），但不能推而广之到所有系统，尤其不能用于高度发达的例如家庭、生命这样的系统。因为它要打断系统内部的“流”，即打断系统生生不息的过程，所以它的适用范围是很有限的。

第二个弱点是它不能演化出关于社会成员的平等地位的观念，因而现代化社会所需要的民主政治和法制社会无法从这里生根。法制社会和市场经济的一个重要前提，就是参与政治生活和市场竞争的各方（各个主体）在权利和义务方面都是平等的，不存在谁高人一等的情况。上至国家主席，下至普通公民，在真理面前人人平等，在法律面前人人平等。在人民内部、在各式各样的经济成分当中，不能简单地用“左中右”来概括。但按照此种“一分为二”思维方式，则只能如此划分。

2. 进步发展来自于对立面的斗争

由于事物对立面地位的不平等，决定了它们之间的关系只能是矛盾的斗争关系。

唯物辩证法的世界图景是进步发展的。它认为，这种发展进步的动力来自事物内部的矛盾。矛盾双方在同一性的基础上永不停息的斗争，是事物发展的动力。在斗争中，新的一方由弱变强，由小变大。旧的一方由强变弱，由大变小，等到双方的斗争

力量对比发生决定性的变化以后，新的一方要向旧的一方发起最后的攻击，战胜（这种战胜有时是采取和平的方式）旧的一方。旧的矛盾统一体就不存在了，新的事物就此诞生，世界就实现了发展进步。但与此同时，更新的、进步的因素又在新事物的内部产生，并同维持旧事物的对立面进行新的斗争，如此循环前进，永无止境。

唯物辩证法的这一特性，似乎和中国传统哲学不太吻合。中国传统哲学一般不太讲对立面的斗争，更多地、主要的是讲对立面的融合、和解。所谓“和实生物”。阴与阳两个对立面之间，主要地不是相互斗争、压制，而是相互生长、补充。西方文化才主要讲斗争。

毛泽东在这一点上似乎没有从中国传统哲学中吸取什么东西。在他看来，事物任何一方都是靠与对立一方的否定性来肯定自己的。这种否定性就是斗争。正确的一方如果没有错误的一方与之相对立，则正确的一方也就不成为其正确。有比较才能有区别。所以毛泽东几次讲过，百花齐放中有一点毒草也没有什么不好，农民不是每年还要锄几次草吗，锄了草还可以当肥料。毛泽东一生对于“延安精神”极为推崇。他希望中国共产党人和中国人民一直保持延安时期那种蓬勃向上的革命精神。用什么来保持呢？按照毛泽东的观点，只能用与对立面不断的斗争来保持。延安精神是在当时国内外敌人的强大压力下造就的。革命胜利了，敌人消失了，压力不见了，延安精神要衰退，是很自然的，再用什么来保持延安精神呢？必须用“新的不拿枪的敌人”来保持。这就是为什么阶级斗争要“年年讲，月月讲，天天讲”，不讲斗争，革命意志会衰退，事物会朝自己的反面转化。

毛泽东有一次谈话很能够说明他的思维方式。有一次他的外甥女王海容跟他谈起，说她们外语学院出了个反革命分子，公开张贴反动标语。毛泽东说，这样的反革命，你们学院最好有七八

个。王海容听了大惊，说一个就不得了了，七八个那还得了。毛泽东说，有这些人，你们就可以组织跟他们辩论辩论，为什么共产党好，国民党不好。“文革”当中那位从农民升到副总理的陈永贵，对毛泽东这种在与对立面的斗争中保持自身的肯定性与纯洁性，促进事物进步的方法颇有体会。大寨大队的大队长贾承让，是陈永贵的好朋友。但好朋友归好朋友，陈永贵每次运动来了都要把贾承让当作“走资本主义道路的当权派”进行批判。又不让他倒下，一直把他树着，让他当大队长。这种情况，按一般的逻辑，都是很难理解的。但是如果知道“要保持大寨的革命纯洁性，就必须不断地跟资本主义作斗争，而且是要就在身边的、看得见的资本主义”，就不难理解陈永贵的良苦用心了。再比如，以前生产队开大会，往往要把本地的地富反坏右揪上台陪斗，为什么？就是要为了提醒大家，阶级敌人就在身边。

有人会说，唯物辩证法也不是光讲斗争的。当然，它也讲团结，讲融合，讲对立面双方的互相渗透、互相吸收、但在中国特色的唯物辩证法中，这种同一性是依附于斗争性的，是斗争性的一种表现，是“统战”，是“起义”，是“投诚”“改造”，最终是以一方压倒另一方而告终。唯物辩证法的双方地位的先天的不平等性，决定了矛盾双方的融合、转化不可能是平等的、互利的。而只能是一方压倒另一方。毛泽东说过，“不是东风压倒西风，就是西风压倒东风，在路线问题上没有调和的余地。”又说，“除了沙漠，凡是有人群的地方，都有左、中、右。一万年以后也还是这样。”“右派”该是个什么待遇？相信每个当代中国人都不陌生。左派和右派不可能平等，无产阶级与资产阶级也不可能平等。而是一个阶级对一个阶级的专政。当年杨献珍主张辩证法不光讲“一分为二”，也要讲“合二而一”，之所以遭受批判，就是因为忽略了这一点。

一种思维方式不仅是一个人或者一个政党、阶级的代表，更

是一个时代的代表。能说明这一点的是：不光是社会主义唯物辩证法讲“一分为二”，资本主义“唯心主义形而上学”也讲“一分为二”。在国际上，这种思维方式被称作“冷战思维”。曾以《文明的冲突》一书著称于世的美国哈佛大学教授亨廷顿，就是这种思维方式的鼓吹者。1997年，他发表文章《美国国家利益的蚀坏》称，美国要树立一个外部敌人，以保持“美国精神”，保持美国人民的团结。他说，“如果没有一个邪恶的帝国在威胁着美国的原则，那么所谓的美国人代表什么意思？所谓的美国国家利益又是什么？”他又说，“由于美国国内力量的日益分歧，异质，多元文化，而种族分化也日盛，因而美国比更多其他国家更需要一个对立面的敌人来维持标准统一。”^①

“一分为二”的毛泽东辩证法现在是少有人提起了。它曾经辉煌过。一个普通农民可以做“一分为二”的哲学报告。但现在，它差不多又退回书本里了。在社会上无人提起，在学术界则遭到了被斥为“前苏联模式教科书”的命运。

对“一分为二”进行否定，用各式各样的建立在现代科学系统思维基础上的理论来代替“一分为二”的辩证法（例如系统辩证论的“差异协同律”），曾经是国内哲学界的一个热门。但我认为，对“一分为二”仍然要进行实事求是的分析。应当注意以下两点。

第一，我们要认识到“一分为二”是时代和社会的产物。二分法产生于阶级矛盾尖锐、阶级斗争激烈的年代，又被二次大战后形成的资本主义与社会主义两大阵营的对立强化了。“不是东风压倒西风，就是西风压倒东风。在路线问题上没有调和的余地。”在中国革命和中国共产党的历史上，“第三条道路”、“第

^① 转引自南方朔：《亨廷顿的“恶兆政治学”》，载《编译参考》1998年第1期。

三种人”屡屡受到批判，被当作反革命和右派的同义语。于是，直观辩证法的“二分法”的两极对立又获得了来自意识形态和现实斗争的双重支持，是否坚持它甚至成了是否支持“社会主义”和“马克思主义”的标志。这就使它的适用范围被无限制地扩大了。结果真理跨出了一步，变成了谬误。其实如回到其合理范围内，“一分为二”仍有其合理性，即使在当代社会亦有其适用范围。国人好从一个极端跳到另一个极端，党同伐异，以前怎么吹现在怎么损，学术研究不能这样做。

第二，不能用“一分为多”等所谓“系统理论”来代替一分为二。贝塔朗菲在《一般系统论的发展》中明确指出：“虽然起源不同，但一般系统论原理和辩证唯物主义相类似则是显而易见的。”国内许多学者认为，系统科学丰富和发展了“一分为二”，却不能说代替了它。我同意此种观点。

一分为多是现象，一分为二是本质。一分为多的丰富多彩的现象在本质上仍然可以归结为事物运动过程中吸收与排泄、同化与异化、肯定与否定、上升前进与下降后退的辩证统一。例如在系统运动中体现的最基本的倾向就是独立运动（竞争）与合作运动（协同）的对立统一，贝塔朗菲与哈肯即认为它们是系统的本质与协同学的精粹。从根本上来说，系统的耦合、相干、混沌等运动无非是系统内部两种趋势、两种力量斗争的表现。更何况，系统并不能概括所有的客观存在，客观世界中还有许多非系统的存在。所以，系统思维谈不上与辩证法并列，当然更谈不上取代它。

但是，唯物辩证法应该而且也可以被发展到系统哲学思维阶段。这正是本书所努力的方向。

第三节 形而上学是人类不可回避的问题

形而上学，也就是研究本体的学说，又称本体论。那么，什

么是本体？对这个问题，西方哲学史上有多种说法，理性主义认定本体为超越经验和现象之存在。经验主义认为感性存在即世界之真实的存在，即是本体。中国传统哲学认本体为“道”。但不管怎么说，综合东西方的本体论思想，大约有几点是共同的：

1. 本体应当是独立的，它不被其他东西（如经验、意识）所决定，却决定了其他东西；

2. 它是世界最后的原因，是一切事物发展变化的根据；

3. 它是人的行为应当遵循的守则。

20 世纪哲学的一个著名口号就是“拒斥形而上学”。许多人认为哲学不应当再研究形而上学了。从 20 世纪开始，从人的活动来理解“存在”，或者根本不谈传统意义上的“存在”，已经成为现代哲学的一个潮流。有人甚至认为，哲学不用再研究“存在”了。哲学就是“人学”。

但我认为不是这样。尽管东西方哲学千变万化，仍然有一个它持续关注的中心，那就是本体论、形而上学。三千年的哲学研究，一言以蔽之，本体论而已。

康德曾经慨叹，对形而上学的追求深入人的理性，要人类精神放弃对形而上学的追求，实不可能。“世界上无论什么时候都要有形而上学。不仅如此，每个人，尤其是每个善于思考的人，都要有形而上学。”^①

黑格尔也曾如此说：“假如一个民族觉得它的国家法学、它的情思、它的风习和道德已变得无用时，是一件很怪的事；那么，当一个民族失去了它的形而上学，当从事于探讨自己的纯粹本质的精神，已经在民族中不再真实存在时，这至少也同样是很难怪的。”他又说：“一个有文化的民族竟没有形而上学——就

^① 《未来形而上学导论》，商务印书馆 1982 年版，第 163 页。

像一座庙，其他各方面都装饰得富丽堂皇，却没有至圣的神那样”，^①他把形而上学比作庙里的“神”，可见对其的重视。即如早期维特根斯坦，虽然宣称本体为“不可说”，其实项庄舞剑，意在沛公。中国学者早就指出维特根斯坦本人也并没有忽略本体论。

本体论为何对人类有如此持续的魔力呢？因为它关系到人的生存问题。各门具体科学解决人的生存的具体问题，哲学解决人的生存的总的问题，那就是人类活动的最后根据和意义问题。从亚里士多德到现代，有一种说法认为，哲学本体论是个人好奇心的产物。亚里士多德在《形而上学》一书中说：

哲学并不是一门生产知识……因为人们是由于诧异才开始研究哲学。过去就是这样，现在也是这样。他们起初是对眼前的一些问题感到困惑，然后一点一点地前进，提出了比较大的问题。例如日月星辰的各种现象是怎么回事，宇宙是怎么产生的……既然人们研究哲学是为了摆脱无知，那就很明显，人们追求智慧是为了求知，并不是为了实用。这一点有事实为证。因为只是在生活福利所必需的东西有了保证的时候，人们才开始寻求这类知识。所以很明显，我们追求这种知识并不是为了别的什么好处……它是唯一的一门自由的学问，因为它只是为了它自己而存在。^②

我认为不是这样。哲学跟文艺作品一样，其中可能有些纯属个人闲情逸致的东西，但这不可能是哲学的主要动力。个人的闲

① 《逻辑学》（上卷），商务印书馆，1974年版，第1、2页。

② 北京大学哲学系编译：《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆1981年版，第119页。

情逸致不可能成为人类亘古不变的追求的永恒动力。有许多传统哲学家正是从这个角度理解哲学的意义的。

宋代哲学家张载说，他搞哲学是要“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。”

美国当代哲学家罗蒂说，传统哲学是为了给人们提供一个进行个人道德思考和社会政治思考的框架，“因此，作为一门学科的哲学，把自己看成是对由科学、道德、艺术或宗教所提出的知识主张加以认可或揭穿的企图。”“哲学相对于文化的其他领域而言能够是基本性的，因为文化就是各种知识主张的总和，而哲学则为这些主张进行辩护。”“它成为这样一个文化领域，在这里人们可以脚踏根基，……从而发现其生命的意义。”^①虽然他并非以欣赏的肯定的口吻表述这一意思，但他对传统哲学功能的描述是没有错误的。

当代中国学者也指出，哲学是关系人的“终极存在、终极解释和终极价值”的一种学说，“哲学本体论的产生与发展，首先是与人类独特的生存状态或生存样式联系在一起的。人类作为改造世界的实践—认识主体，其全部活动的指向与价值，在于使世界满足人类自身的需要，把世界变成对人类来说是真善美统一的世界。具有历史展开性的实践活动是人类思维的最本质最切近的基础。基于实践本性的理论思维，总是渴求在最深刻的层次上或最彻底的意义把握世界、解释世界和确认人在世界中的地位与价值。理论思维的这种渴求，是一种指向终极性的渴求，或者说，是一种终极性的关怀。这种终极性的渴求或关怀的理论表达构成贯穿古今的哲学本体论。”^②

① 罗蒂：《哲学与自然之镜》中文版序，第1—2页。转引自孙正聿：《终极存在、终极解释和终极价值》。

② 孙正聿：《终极存在、终极解释和终极价值》，载《社会科学战线》1991年4期。

马克思说过：

社会生活本质上是实践的，凡是把理论导致神秘方面去的神秘东西，都能在人的实践中以及对这个实践的理解中得到合理的解决。^①

形而上学的起源，人类对本体论的追求正是这样一个“把理论导致神秘方面去的神秘东西”，它也只能在对人的实践的理解中来理解。自从人类的祖先——南方古猿由于气候的变化而离开了森林系统，人类就被“逐出家园”，人不能归属于任何一个具体的自然生态系统，人“无家可归”。人要自己建立自己的生态系统，那就是建立自己的“家”——属人物质系统。这就要进行实践。进行实践就是寻找自己的家，为自己找到安身立命之所，人在实践过程中要为自己的行为寻找合理性的根据。

我们从人类社会实践的需要方面看本体论的根据。人的实践活动可以分为三种。

一种是完全在已知的范围内的实践。例如机械地重复某种操作，重复制作某种产品。这种实践的特点是只要给出条件，实践结果必定会出现（现在许多这种实践已经被机器所代替）。第二种是超出已知范围，在未知范围进行操作。例如科学实验。这种实践的特点是，人们虽然给出条件，但不能预料会有什么结果。第三种是在已知和未知的交叉点上实践。绝大多数人类实践都发生在这个范围内。

这种实践的特点是：人们对实践预期的结果不像第一种实践那样有把握，但也不像对第二种实践那样毫无预料。例如今年打了一万斤粮食，明年希望能打二万斤。今年企业利润增长 20%，

^① 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 17 页。

明年希望增长 30%。这里，明年希望增长的二万斤和 30% 中，一万斤和 20% 是已知的，人们已经知道生产这些需要投入哪些生产资料 and 人力。也就是说已经掌握了它们的客观规律。但是另一万斤和 10% 则是未知的。要在同样的土地面积上获得翻一番的产量，显然不是简单地把生产资料 and 人力物力同样翻一番便能做到。企业生产同样如此。增长 20% 有 20% 的客观规律，增长 30% 有 30% 的客观规律。要找到这个规律才能实现自己的目标。所以，人类实践总是由已知领域向未知领域挑战，总是站在已知与未知的分界线上，立足已知，面向未知。

已知是有限，未知是无限。人们只要站在已知未知的交叉点上进行实践，则人们将发现，当实践指向任一个客观存在时，它同时在事实和价值两个方面指向无限。

首先从事实方面来说。古代一开始发展起来的是具体科学，例如天文学、医学、农学、兵法等等。但其中任何一项科学都不仅与该具体事物的自身规律有关，而且牵涉到很多其他方面的具体规律，许多规律和各种因素纠缠在一起，互相影响。这就使得单纯研究某一具体事物规律显然不足以应付实践活动的需要。所以人们又在具体规律的后面寻找组合这些规律的规律，决定这些规律的规律。这样追根究源，最后就要寻找到那个决定一切规律的“规律”。惟其如此，所以讲阴阳之道的《周易》被中国人奉为万事之经典。古希腊赫拉克利特一再强调，逻格斯是“支配一切的主宰”，又是“唯一者”。而《孙子兵法》一开篇先讲“道”后讲“兵”。^①“道”既是万物本原，又是决定其他一切具体规律的“总规律”。

其次，从价值方面来说。例如，我们在博物馆里看到某个陈

^① “一曰道，二曰天，三曰地，四曰将，五曰法。道者，令民与上同意者也。故可与之死，可与之生，民弗诡也”（《孙子兵法·计篇第一》）。

列物，它由于在某种历史事件中起了作用而受到不同于其他物品的规定（评价），即具有了特定的价值。这个价值是由于对这一历史事件的规定（评价）引起的。但对这个历史事件的规定（评价）有赖于对包括这件事在内的更大的历史事件的规定（评价），这后一种规定（评价）会改变前一种规定……这样依次地推下去，对人类实践的任一事件和对象的规定（评价），最终依赖于对人类社会的总体实践的规定和评价。也就是人类的终极价值。严格说起来，只有到人类社会实践停止那一天，这个终极价值才会出现，我们才能对人类所有实践成果和客观对象进行规定和评价。人类的活动最终是追求“至善”，但究竟什么是“至善”，只有到最后才能明白。^①然而，这个至善是永远也达不到的。因为达到这个至善意味着人的实践到了终点，不需要进行实践了。而实践是人类生存的基础，当这个基础不存在的时候，人类也就不存在了。

马克思曾批评旧唯物主义对“事物、现实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当作人的感性活动，当作实践去理解，不是从主观方面去理解。”^②仅从客体的或者直观的形式去理解与从实践方面去理解有什么不同呢？从客观事物本身，直观所看到的只是个别，从主观方面，实践所理解的却是无限。直观看到的事物是静止的，实践所理解的事物是运动的。

当人们直观一个苹果时，人们感觉到的只是苹果的实体、颜色、香味，等等。于是人们开始研究这种感觉经验的可靠性，人们从苹果的现象后面去寻找苹果的本质，从个别中发现一般。在

① 打个比方，人类就像是在沙漠里摸索的旅行者，他究竟是否走对了方向，要等到他走出沙漠那一天才能知道。假如我们现在的科技进步最终导致了人类的自身毁灭，那么迄今为止所有的人类的价值观念都要重新来定义。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，第16页。

这样做的时候，人们已经把苹果从它与人类实践的联系中割裂出来，孤立起来。这样就产生了仅从感觉出发、忽略人的实践的旧唯物主义经验论和唯心主义的理性本体论。但如果从实践方面去理解就不一样了。苹果是人的实践的产物，又被应用于人的实践。实践是活动，从事实践的人是活动的，实践的对象因而也是活动的而不是静止的——实践是对过去的总结，又是对未来的筹划，是某种可能性的实现，也是某种可能性的消失。在这种总结与筹划、展开与消失中，实践对象的“规定性”（评价）也在不断地变化。今日为友，明日可能为敌。今日为田地，明日可能为战场。于是，处在实践中的客观事物仿佛“活”了。它与无限时空中的无限事物发生关系，它指向未知的未来和遥远的过去，而与人的生存和幸福紧紧联系在一起。一个苹果，在直观中它只是苹果，但在人的实践中它并不一定是苹果：在市场经济中，它可能是资本，用它去换得扩大再生产所需要的最后一个硬币；在抢险救灾中，它是慰问品，用它鼓起战士们最后一点精力。在废墟中，它唤起人们对生活的希望；在犯罪现场，它是物证，在历史博物馆里，它是文物……

马克思说的对客观事物要从人的感性活动去理解，人们往往把它理解为现实是人的感性活动的结果，是“人化自然”，而没有把现实理解为不但是人的感性活动的结果，更是感性活动中的存在。传统哲学教科书虽然也讲客观事物是普遍联系的，是发展运动的，但主要是从客观事物本身的角度去讲，没有从实践方面去讲。

从实践方面去理解客观事物，这种理解是由人类实践的整体对局部的理解，结果对原因的理解，系统对要素的理解，未来对现在的理解。换言之，当人们去“规定”现实中的客观存在时，人们不是就它本身的存在去规定它，而是就它在整体实践中的地位规定它是什么，就实践活动结束时所产生的结果，就它在这个

结果中所起的作用来理解它作为原因的存在，就它在实践系统中的作用来理解它作为要素的存在。所以，

1. 事实上，任一对象同时与客观世界中的无限事物相联系，因此被无限所规定。

2. 在价值上，任一对象同时与无限的未来之人类终极价值相联系，因此被无限所规定。

列宁说过：“要真正认识事物，就必须把握、研究它的一切方面，一切联系和‘中介’。”^①这里的“一切方面，一切联系和中介”就是无限，是事实与价值两方面的无限。而这种对无限的把握与研究正是由实践造成的。

人类实践是一个开放系统，人类实践没有完结，最后的“参照系”也就无法确定，所以任何事物都无法取得它最终的规定性，比如苹果，将来可能会成为热核反应的燃料也不一定。任何现在的事物规定性都是相对的。

这就是为什么说当实践指向任一对象的时候，它同时在事实和价值两方面指向无限。由于需要在无限中去规定一个有限，所以有限又变成了无限。有限事物本身仍然是有限的，无限的是它的规定性，也即它的本质，或者说是人们对它的理解。亚里士多德对形而上学的起源过程的描述是正确的，哲学研究确实是从身边的事物开始，一点一点地向外扩张，最后追问世界的本原。但他对这种追问产生的原因理解是不正确的，它不是出于好奇，而是由于实践对“至善”和“至真”的需要。因此它既不能单纯从客观事物本身寻求，也不能单纯从理性认识论着眼。

^① 《列宁选集》第4卷，第453页。

第七章 八字易象与当代系统哲学

第一节 时代呼唤新的形而上学

之所以说时代呼唤新的形而上学，那是因为当今时代出现了不同于以往的情况。

一、两个危机

第一个危机是，由于人类科学技术进步和生产力的发展造成的生态和环境问题日益严重，已经到了危机的地步。这迫使人们重新思考人与自然的关系，这必然导致重新思考“存在”的本质。自然生态系统是循环不已，生生不息的。人是自然的产物，人的活动从根本上来说，也是积极的、创造性的。但当人的创造性活动大规模地介入自然界运动时，却发生了破坏性的后果。为什么会出现这种情况呢？

面对自然界和生态的破坏，有一种观点认为，人类应当停止经济的增长，把对自然的索取降到最低限度。这种说法看似有理，其实不现实。当今世界是一个激烈竞争的世界。强国要维持自己的强势地位，弱国不甘心受欺压，要赶上强国，人民要提高生活水平，等等。这些都离不开经济增长。凡此种种因素，使得各国政治家们不能不把经济增长放在首位。而以人类目前的生产力水平，GDP 的增长基本上是与环境破坏成正比的。

现代哲学注意到了人的活动与环境改造是一体的，但现在我

们知道，人的活动与环境变化并不是一致的，不是同一个方向。所以，我们还必须进一步研究人的活动与环境之间的内在联系。人与自然怎样才能维持一种“生生不息”的状态？光服从自然不行，光听从人的物质需要也不行。这就给当代哲学提出了一个新的问题。

第二个危机就是人的精神危机。当今社会是一个物质的社会。物欲横流，精神空虚是当今社会的普遍现象。当今社会的种种问题，如邪教泛滥、科学技术被滥用、恐怖活动、毒品走私、企业和人缺乏诚信……从根本上说来，跟人的精神空虚很有关系。而在这个方面，现当代的西方哲学也难辞其咎。

自从尼采喊出“上帝死了”之后，西方就进入了一个道德相对主义的年代。“怎么做都行”，说得好听一点是“多元化”。多元化确实有一定的进步意义，例如它批判了“西方中心论”，给了世界各种文化以自由发展的空间，破除了文化上的殖民主义，维护了公平性。但其弊端也是显而易见的。就是，在事关人类自身的重大问题上，世界缺少一个统一的价值标准。人们缺少精神支柱和终极信仰，只以目前利益，以经济利益为唯一的追求。德里达说：“没有真理自身，只有真理的放纵，它是为了我，关于我的真理，多元的真理。”^① 维特根斯坦认为语言不反映事物本质，只反映人类的游戏活动。后现代主义甚至连游戏规则也不讲了，他们认为游戏本身就是一切。

现当代西方哲学，从胡塞尔、海德格尔到伽达默尔、罗蒂，他们批判了传统哲学心物二分、二元对立的思维方式，但其导致的相对主义的倾向也是很明显的。这就是后现代主义的碎片化，虚无化。“存在”是在“此在”的理解之中的。每个人都可以对“存在”有不同的理解，所以，每个人都可以有自己的“存在”。

① 转引自刘放桐：《新编现代西方哲学》，第638页。

一切都以主体的存在和解释为转移。国内哲学界的“实践本体论”、“实践一元论”等等实质上属于这一类哲学。实践为本体，而每个人的实践是不一样的，每个人都以自己的价值观念和标准进行自己的实践，这样，“本体”就失去了其惟一性，也失去了其在传统意义上的终极解释和终极价值的作用。所以实际上无所谓本体。

二、当代非线性科学和系统科学的进步

人们对世界的理解，是与科学思想和技术的发展密切相关的。在农业社会和渔猎社会里，由于科学技术的落后，生产力发展极其缓慢。交通通信手段的原始，限制了人们之间的交往，使人们形成了孤立、静止的看待事物的习惯。到了16、17世纪，以牛顿力学为代表的机械运动的世界图景占据了人们的思想。这种世界图景把整个世界看作一个作机械运动的大钟表，只要给它上紧了发条，它就会按照机械运动的原理一直运动下去。在牛顿力学的世界图景中，世界是还原论的、机械论的、决定论的。

到了黑格尔时代，自然科学已经取得了长足的进步，已经从原来的分门别类的“搜集材料的科学”逐步转变为“整理材料的科学”。在这个过程中，人们发现了自然事物和现象之间的彼此联系和转化。细胞学说、能量守恒和转化定律以及达尔文的进化论，揭示出了自然界运动、转化、联系、发展的过程。恩格斯指出：“由于这三大发现和自然科学的其他进步，我们现在不仅能够指出自然界中各个领域内的过程之间的联系，而且总的来说也能够指出各个领域之间的联系了，这样，我们就能够依靠经验自然科学本身所提供的事实，以近乎系统的形式描绘出一幅自然界联系的清晰图画。”^①唯物辩证的世界图景正是在这样的情况

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷，第241—242页。

下产生的。

进入20世纪以后，自然科学有了飞速的发展。相对论、量子力学和系统论、非线性科学的出现，彻底改变了传统的世界图景，使得以牛顿力学为基础的传统世界观再无立足之地，也使得唯物辩证的世界图景有必要重新思考自己。相对论指出了在宇观层次中时间和空间的不确定性；量子力学指出了在微观层次中的基本粒子的“测不准”原理；系统论和非线性科学则在宏观层次中推翻了还原论和决定论的思想。场的概念的提出推翻了人们传统的物质看法。传统上人们把物质只看作实体，具有长、宽、深的实体。但现在人们发现，事物相互作用形成的“场”本身就是一种物质存在的形态。物质都是存在于“场”之中。

在本世纪初，爱因斯坦曾这样总结物理学的进步：“在克拉克·麦克斯韦尔之前，人们把实在的实体——它已被假定为代表了大自然的事件——想像为物质的点，其变化完全由运动所组成……在麦克斯韦尔之后，人们认为实在的实体应由连续的场来描述，而不能用机械论来说明……”爱因斯坦还补充说，“实体概念的这种变化是自牛顿以来物理学最深刻和最有成效的变化。”^①

从而，继被相对论从宇观中赶出，被量子力学从微观中排斥之后，牛顿力学再一次从宏观世界中被系统论和非线性科学所否定。^②

① 转引自拉兹洛：《系统哲学引论》，商务印书馆1998年版，36页。

② 现今哲学教科书上还有一个较为普遍的说法，认为牛顿力学虽然在宇观领域和微观领域都被证明是错误的，但它仍然可以适用于宏观低速领域。其实这个说法是站不住脚的。牛顿力学即使在宏观领域也已被证明，它至多只能说是对宏观世界运动的一种简单化的描绘。例如，即使在测量教堂里的挂灯摆动这样一种几乎可以说是纯粹的机械运动的现象，当提高测量时间精确度以后，人们也发现回复力和偏角之间是一种非正比（非线性）的关系（见林夏水《非线性科学的哲学问题》，载《哲学研究》1997年12期）。

非线性科学是 20 世纪 60—70 年代出现的一门新兴交叉学科。迄今为止已经形成了三大理论前沿，分别是混沌、分形和孤立子。其中混沌因为是研究物理学领域，所以对哲学的“存在”问题有特别重要的意义，故在这里重点提一提。分形和孤立子还牵涉到数学问题，所以这里不再介绍。

非线性科学是近年来引起人们高度重视的一种新兴科学思维方法。有人甚至把它列为 20 世纪与相对论、量子力学并列的伟大科学发现。非线性科学研究的领域仍然是传统的，但它改变了人们在这些传统领域里的传统观点。其中最主要的是，它使人们原先以为的那个简单、有序、严格按照“规律”运行的世界变得不简单，而更复杂、更没有“规律”了。

非线性科学思维给我们提供了一幅新的世界图景。

在非线形思维以前，人们的世界图景是由牛顿力学所提供的机械运动的世界图景。它有四个明显的缺陷：1. 它是还原论的；2. 是决定论的；3. 是机械运动的；4. 是天人对立的。非线性科学思维在科学方法上取得的进步主要表现在三个方面，一是整体性原则，二是非决定论原则，三是有机论原则。以下分别论述。

第一点是整体性原则。

关于这个原则几乎已经是尽人皆知，这里只简单地提一提。早在几千年前，亚里士多德就提出了：整体大于部分之和。这就是整体性原则，又称非加和性。即整个系统所具有的功能或性质，是它各个组成部分和各个要素所没有的，或有一些放在单个部分上便无意义的性质。人们对此形象地称之为“一加一大于二”，又可称之为“系统质”。举一个例子。一幅印象派画家的作品，若是凑得太近。只能看到一笔一笔的油彩，看得再仔细也看不出什么风景人物。只有退得远一些，较为粗略地把各种油画色块结合在一起，才能看出画面的形象。这形象不是众多色块自身的一种性质，而是色块集体构成的。形象是在图形里，而不是

在组成图形的一个个小色块里。同样，系统的奥秘也不在系统本身，而是在各要素组成的方式即系统的结构里。整体因此不等于局部之和。从前，系统论这句话侧重于对系统功能的描述，今天，非线性科学发现，它对事物的性质具有同样的意义。如果只简单地把整体等同于局部的相加，其可笑程度并不亚于把《红楼梦》说成是汉语词汇的集合体。这就是用整体论代替还原论。诺贝尔物理学奖得主、美籍华人李政道先生说：“整整一百年以前，汤姆森发现了电子，从那以后影响了我们这世纪的物理思想，即大的是由小的组成的，小的是由更小的组成的。找到最基本的粒子就知道最大的构造，这个思想不仅是物理，还影响到本世纪生物的发展，要知道生命就应该研究它的基因，知道基因就可能知道生命。我们现在发现这并不然，……仅是基因不能解生命之谜，生命是宏观的。……20世纪是越微小越好，我们觉得小的是操纵一切的，而我的猜测是21世纪是要把微观和宏观整体地联系起来。这不光是在物理，也许会影响到生物的发展。微观和宏观必须是结合起来的，这个结合对实用科技可能会有极大的影响。”^① 目前关于系统质的组成和来源是系统科学研究中的重要问题。

第二点是非决定论原则。

对于同一个自然界，物理学中有决定论和概率论两种描述。在牛顿力学的世界图景中，是由因果决定论占据了主导地位，概率论则处于从属地位。古典力学的因果决定论基于力学的原理，认为世界上从原子到人的大脑的一切物质运动都有原子严格地按照力学的原理，在一定的轨道上运动的。世界的运动就像一个台球高手打台球，只要他精确地计算好手中台球杆出击的方向、速

^① 李政道：《从一些国家的科技政策看科技发展趋势》，载《中国科学报》，1997年9月3日第一版至第二版。

度和力量，那么，他将能够完全控制台球出击以后将要发生的一切。世界是由线性的因果关系决定的，这种线性的因果关系就像一个台球击中另一个台球从而引起那一个台球运动那样简单。这种因果决定论运用此种力学理论计算和描绘世界万物的运动，至海王星的发现而达到了顶峰。以至于拉普拉斯敢于骄傲地宣称，只要给定“起始条件”，他可以准确地预言太阳系和整个宇宙的未来。当然，也可以准确地预见人类社会的未来。因为一切都是由“初始条件”决定，并且一切都是严格地按照力学物理定律运行的。

爱因斯坦提出了相对论，打破了牛顿的绝对时空观念，但爱因斯坦也仍然是决定论的。他试图把世界归结为一个四维时空连续区的统一场，宇宙客体的一切行为都取决于这个用几何描述的物理场，严格服从于完全的因果决定论。直到1944年，爱因斯坦写信给玻尔时，他还是坚定地认为，“上帝”不可能任意“掷骰子”，他宣称自己“信仰客观存在的世界中完备的定律和秩序”。自然界不存在概率论。但玻尔从量子力学，通过一个不同于爱因斯坦的角度，提出了经典物理学的因果律只有在测不准的关系限制下才适用。给了机械决定论的世界图景以致命的打击。另外，生物学家摩尔也从自己的领域提出了概率论的观点来反对因果决定论。

但真正给予机械决定论的世界图景以决定性打击的还是非线性科学思维。

到今天，由于非线性科学思维的发展，因果决定论可以说是已经溃不成军。科学家们达成了这样的共识：自然界大量存在的现象是非线性的，线性作用其实不过是非线性作用在一定条件下的近似。也就是说，我们所熟悉的传统因果决定论只能近似地适用于一些很小的领域，大量的领域是不遵守力学的因果决定论的，它们是一种“混沌”的无规则运动。气象学家洛伦兹曾这

样描绘大气环流的“混沌”运动：南美洲亚马逊河流域热带雨林中一只蝴蝶偶尔扇动几下翅膀，所引起的微弱气流，经过一系列复杂的大气环流运动，其能量的增长可能会在两周后，在美国的得克萨斯州引起一场龙卷风。你马上可以看出，即使对大气环流这样一个经过极度简单化的系统来说，大气状况“初始值”的细微变化，亦足以使抽象气象变化的轨道全然改观，而使得长期天气预报的准确率大为降低。自然如此，人也是这样。外界一个微小的信息和能量的刺激，造成人体系统一个极微小的变化，可能会在人体中引起完全无法预料的变化，使人后来做出平时想都不敢想的行为。反过来说，有些看起来很重大的刺激，经过人体内部的混沌运动，最后却可能会消失殆尽，无影无踪。

这不是说世界和社会没有规律可言，而是说这个规律不是我们通常所理解的因果规律，即那种周期性的、稳定的、重复出现的运动形态和联系，世界除了“有序”（周期性，这里适用于因果决定论）和“无序”（准周期性，这里适用于概率论）以外，还存在着一种介于两者之间的“混沌序”。越是高级的系统越是呈现出“混沌序”。

三是有机论原则。

用有机体模型取代机械论的模型作为理解和解释世界的基础，亦是20世纪所取得的伟大科学成就之一。这种机体方法与非线性科学的思想有密切的关系，甚至可以说它就是建立在非线性科学的思想基础之上的。不过机体方法较非线性科学思想更具体一些。

近代科学以古典力学为首的决定论所不能解释的一点是，生命虽然是一个物理实体（由原子组成，并且这些原子按力学原理运动），但同时它又是一个开放的、动态的、自维持的、发挥功能和发展的整体。机体的活动表现出明显的合目的性，它的行为不是完全依靠外部的信息、能量来决定，而是同机体内部决定

的。因此，从整体来看，生命有机体并不遵循力学的运动规律，也就是说它不是决定论的。机械决定论只讲“运动”，一种由外部力量所决定的物质存在形式，但有机体并不是这样“运动”的。

因此，有机论科学（或机体模型）的第一个功绩就是：它在有机体生命系统的研究中引入了不同于“运动”的“活动”范畴，由此可建立起一个能够容纳目的性、自主性、能动性、选择、反馈等等在内的关于生命行为的理解框架，并且把这个理解框架推广到整个世界。换言之，在非线性科学思维看来，世界是一个有机体。贝塔朗菲把当代一些新学科的出现称为“有机体的革命”，认为人们正在寻求和确立关于世界是有机整体的基本观点。而这将改变科学思维依据的基本范畴，并深刻影响人们的实际态度。^①

有机体的“活动”与无机体“运动”的根本区别就在于，“活动”是有目的的，这个目的是由有机体根据自身的需要确定的。有机体的各级组织在主动的活动中，与外界进行信息、能量与物质的交换。在这个过程中，它形成、保持和发展自身，即自调节和自组织。只有机械“运动”的世界是一个死气沉沉的世界，它没有目的，没有方向，一任东西南北漂。而充满“活动”的世界是一个充满活力的世界，鹰击长空，鱼翔浅底，万类霜天竞自由。在这个世界当中，我们看到了意义、看到了价值，而在机械运动的世界中，除了那个“第一推动者”之外，是谁也没有价值，谁也没有意义，或者说，就算是有价值有意义也没有用，因为一切都已经“第一推动”中被决定了。

有机体是一个内在能动的系统，它的“活动”（调节和组织行为）是自动的和自发的。是在没有外部特殊指令的情况下由

^① 参见贝塔朗菲《一般系统论》，科学技术出版社1987年版。

自身来决定的，是服务于机体自身的目的的。这个目的就是维持机体自身的存在和发展，用科学家艾根的话来说，机体是“自动立法并伴随着一个相应的执行机制”。因而，有机系统是系统自身创造的，在它的结构中包含了一个内在的适应环境和发挥潜能的“目标”和“需要”，同时规定着满足的条件：它们在现实作用的范围内确定什么是“适宜的”，并依此把环境中的事物作为自己的对象，进而把它们划分为“有益的”或是“有害的”。唯其如此，有机体才能把自身区别于环境，在一定程度上摆脱外在环境中偶然性的影响并主动地参与生存竞争。比如说，人体的机体五官一接触到外界于机体“有害”的物质，机体就会产生抗拒，人会感到难闻、难受、难吃；外界病菌侵入机体，人体系统就会被急速动员起来（这通常以发烧的形式表现），大量的白细胞赶赴病菌入侵地参加战斗，等等。这就是机体“活动”的功能意义。

由此就出现了有机体模型的第二个功绩：即它把价值引入了科学。长期以来，人们坚持事实与价值的两分，科学被认为是研究事实，而事实中是不包含价值的。这种观点在科学界和人类学科一直占据统治地位，并且被当作人文学科拒斥科学方法论的一个主要理由。但是，由于有机体科学的出现，价值已经悄悄地进入科学。

有机体理论的第三个功绩，在于它回答了系统的有序化、生物进化何以可能的问题。传统机械论的因果关系可以回答“世界是什么样子的”（尽管这种回答也很不完全，甚至错误，但它毕竟能回答），但“世界何以会是这个样子”的问题古典力学你就是打死它也回答不出来，要回答这个问题它就必须归结到“第一推动者”那里去，而那已经属于神学的范围。概率论也不能回答，因为如果单纯按照概率，那么系统趋向有序的可能性是极小的，概率论无法解释在千百万种可能的方式中，我们的世界

为什么独独选择了这样一种方式存在。其可能性之小，正如一个人在北京街头瞎逛，希望碰上一个前几天来北京的熟人，它几乎是不可能的，但它偏偏发生了，为什么？

但是如果按照有机体理论，特别是艾根的超循环理论，这个问题便在某种程度上可以解释了。根据这个理论，化学分子在形成高度有序的功能结构时，它有一个选择或偏好的原则，分子并不是平均地对待任何随机出现的突变，而是要对那些具有较大“价值”的突变具有一种“选择性”。在远离平衡态的条件下，系统能够主动地探寻新的稳定。在达尔文的进化论看来，生物进化的指令和选择机制完全在于环境，生物是完全被动地等待环境对它的选择或是淘汰。但是在艾根的超循环理论中，有机体具有自主的选择能力，现在，科学家已经可以使用方程式来描绘生物的自主进化行为了。

众所周知，热力学第二定律已经确认，过程只能自发地向熵极大，即无序程度极大的方向演化，最后达到系统处处无差别，死寂一片。与之相反的进化论则认为，生物的进化总是由简单到复杂，从低级到高级，从有序程度低的生命组织到有序程度高的生命组织。两者指出的方向和运动规律刚好相反，似乎无机世界和有机世界的过程，分别是朝着相反的方向演化的。既然如此，那么生命世界又从何而来呢？难道生命不是产生于非生命吗？如果生命是产生于非生命，那么又怎么解释无生命世界和有生命世界这一互相矛盾的演化呢？

这也就是有序之源何在的问题。由于近年来耗散结构理论和有机体模型的研究进步，科学家们终于在这个问题上看到了一丝希望的曙光。

以现代科学为基础的非线性科学思维给科学思想和哲学带来的进步是明显的：

1. 它深化了人们关于事物普遍联系的观点。传统科学方法

认为事物是普遍联系的，但它没有指出事物是怎样联系的。非线性科学思维认为事物的普遍联系是以系统的形式存在的。万事万物都是以系统的形式存在的。如当代哲学家邦戈所言：“所有具体事物不是一个系统就是一个系统的组成部分。”^①

2. 它深化了人们关于事物发展运动的观点。传统西方思想是进步论的，它把事物由内部矛盾引起的变化看作一个向前发展、向上进步的过程。非线性科学思维指出，事物的运动变化有两个方面，一是进化，系统由无序到混沌，从混沌到有序，由低级到高级，由简单向复杂的发展；二是退化，系统由有序到混沌再到无序，直至系统崩溃。

3. 由此，非线性科学思维对物质运动的形式也作了重新区分，进一步深化、补充了传统哲学关于物质运动的观点。恩格斯曾经把物质运动分为机械、物理、化学、生物、社会（近年来有人又增加了一种思维运动，这样就成为六种）五种形式，但如按非线性科学思维，则物质运动可以分为线性运动与非线性运动、有序运动与无序运动、混沌运动等等。各种运动形式都有其自身规律，并且互相转化。有序运动可以变为混沌运动，无序运动可以变为有序运动，线性运动可以发展为非线性运动，同时它们之间又互相包含。非线性运动中包含线性运动，有序运动中包含混沌运动，等等。

4. 在必然性与偶然性的关系问题上，传统科学思想认为，事物的运动是由其内部的规律性所决定的，因而是必然的，偶然性只能改变事物的外部特征，加速或延缓事物的发展进程，但不能从根本上改变事物的发展趋势。但非线性科学思维（混沌学、耗散结构理论）认为，这要进行区分。如果是在无序和有序的情况下，可以说系统内部偶然的変化不会影响到系统发展的总趋

^① 邦戈：《系统世界观》，载《自然科学哲学问题》1986年第4期。

势。但系统如处在混沌状态则不然。此时一个小小的变量可以引起整个系统的变化，就如那个著名的“蝴蝶效应”所说的那样：系统在临界点上的变化不是确定的，究竟走向何方，系统的涨落起了很重要的作用。因此，进化实质上是由必然性与偶然性的相互影响所决定的。

物理学家认为，混沌学的创立是物理学的第三次革命。“混沌研究的进展，无疑是非线性科学最重要的成就之一。……它是相对论和量子力学问世以来，对人类整个知识体系的又一次巨大冲击，这也许是20世纪后半叶数理科学所做的意义最为深远的贡献。”^①

混沌学对传统世界图景（唯物辩证的世界图景）提出了挑战，主要是在理解世界运动发展的规律性方面。传统思想认为，世界的运动是有规律的，规律具有客观性、稳定性和重复性的特点。所谓规律，就是客观事物都有其因果关系。世界是一个由无穷无尽的因果关系构成的链条。任何事物的发生都是有原因的。都可以由原因来解释结果。不存在无因之果，也不存在无果之因。如果人们对某种现象与事物不能得出合理的解释，找不到原因，那是因为人们还没有认识这些事物的规律。规律是线性的，因果关系也是线性的。例如，历史唯物主义的社会发展动力和过程思想中，就明显地带有这种线性运动规律的痕迹。

但混沌学告诉我们，这种客观的、确定不移的、重复出现的规律事实上是不存在的。这是因为系统对于初始值有高度的敏感性，这样造成系统运动的不可预测性。我们传统所理解的规律是在高度有序的系统中的，但这种系统很少，更多的世界运动是混沌运动，它是随机的，不可预测的。“对于人类生活的现实世界来

^① 格莱克：《混沌：开创新科学》，中文版校者前言，上海译文出版社1990年版。

说，耗散系统的混沌，比保守系统的混沌更为普遍，……可以说，如果深入地进行研究，除了理想的情况以外，每一种现实的运动都是混沌运动。”^① 这样一来，唯物辩证法中的“必然性的因果联系”实际上也就不存在了。

三、世界日益显现出非线性特征

由于人类活动范围的扩大，生产力和科学技术的进步，自然界和人类世界的“非线性”的一面也表现得越来越明显。

首先是人类世界的非线性的一面开始凸现。非线性联系运动的特点就是“牵一发而动全身”，所谓“差之毫厘，失之千里”。人类社会是最高级的运动形式，越是高级的运动形式，其机械运动的成分越是少，其非线性、有机性的一面越是突出。不过，在传统的农业社会和工业化的初期，生产力水平低下，社会变化相对平静、缓慢，偶尔在社会变革时期才较为明显地表现出非线性的一面，所以形而上学的，孤立静止的思维方法才会占了统治地位。当今世界，随着信息和交通技术的飞速发展，尤其是互联网技术的出现，世界日益成为一个紧密联系的整体。不光是经济全球化，在文化、政治方面，也越来越显现全球化的特点。现在，纽约股票交易所的一个小小的数字变化，能够改变整个世界的经济走势，某个领导人突发的奇思异想，一个士兵的擦枪走火，会引出一连串无法预见的后果等等，已经不再是不可思议的事。

其次，由于自然界与人类社会的联系越来越紧密，所以自然界的变化对人类社会来说，也越来越显示出其非线性的一面。

马克思当年在研究社会中的一个特点就是把社会看作一个有机体。列宁说：“马克思和恩格斯称之为辩证方法（它与形而上学方法相反）的，不是别的，正是社会学中的科学方法，这个

^① 陈式刚：《混沌：一种普遍的运动形式》，载《百科知识》1989年第10期。

方法把社会看作处在不断发展中的活的机体。”“辩证方法要我们把社会看作活动和发展着的活的机体。”^① 这个有机体的方法不同于斯宾塞和孔德等人的思想，它是把社会看作一个“一切关系在其中同时存在而又互相依存的社会机体”。^② 这个社会有机体是在人的实践活动中形成的，同时它又是以人为主体的具有自我意识的有机体。

当代科学和时代的发展要求人们，对这个“有机体”的世界必须作“非线性”的理解。

正是在这种种情况的综合作用下，近年来，在被遗忘多年之后，本体论问题又重新受到了人们的关注，出现了强劲的复归势头。1997年，在美国芝加哥大学举行了一次关于后现代哲学之后的学术讨论会。在这次会议上，哲学家们明确地提出了复活本体论的思想，反对后现代主义对现代性的不分青红皂白的批判。他们一致认为：

“我们继续批判现代性，但我们要超越某些后现代主义支派所主张的那种任意性。我们怀疑一切确定的基础，但并不意味着什么都不值一提。”

“关于‘真理’和‘客观性’的一般陈述一直是含混的，但这并不是说就没有真理和客观性。”^③

第二节 系统哲学的成就与问题

在当代本体论回归的过程中，一个值得注意的现象是系统哲学。把八字易象的“象”引入当代哲学，是通过系统哲学作为

① 《列宁全集》第1卷，人民出版社1984年版，第135、159页。

② 《马克思恩格斯全集》第46卷（上册），第220页。

③ 转引自刘放桐：《新编现代西方哲学》，第643页。

中介的。

系统哲学不同于系统论。系统哲学是建立在系统论基础之上的。系统论本身已经含有一定的哲学思想在内。它的一个基本思想，就是把世界的普遍联系看作是以系统的方式存在。它是从具体科学出发的，是建立在实证和经验的基础之上的，但又是超越了具体科学的。早在 20 世纪 30 年代，系统论创始人贝塔朗非就指出了在“有机生物学”课题中把“活的有机体”看作一种“组织系统”的必要性，并且规定“生物学的基本任务是在所有组织层次上发现生物系统的规律”，实际上指出了系统论走向系统哲学的方向。

系统科学在诞生后的几十年中取得了长足的进步。例如，它把信息论、控制论包容于一身，又发展出耗散结构理论、协同学、突变论、超循环理论、生命系统论，等等。从广义上来说，非线性科学如混沌学也可以算在系统论之内。这些科学成就都丰富了系统思想，改变了 20 世纪人们的世界图景。因此，在 20 世纪 80 年代，系统论是一个大热门。甚至有很多人认为以系统论为代表的“三论”将取代唯物辩证法而成为新的哲学。但也就是在那个时候热了一阵子以后，系统论并没有在这方面取的更大的进步。直到目前，它也还是只停留在为唯物辩证法提供些新的范畴、“进一步补充说明”上。真正以系统方式回答哲学基本问题的努力并未得到人们的响应。系统哲学迟迟未能进入当代哲学的主流。各种现代哲学著作都不介绍系统哲学的思想，系统哲学只落得个无人喝彩、寂寞无主的地步。

但我认为，当代哲学本体论如果要发展，就离不开系统哲学。毕竟，系统哲学是建立在当代科学基础之上的。哲学思想要想发展，就不能无视当代科学的成就。

真正的系统哲学，除了要有系统论的一般思想之外，我认为更重要的是要以系统特有的方法来回答哲学的本体论问题。这个

方法就是模型化的方法，那种光是引用一些系统论的术语如耗散结构、熵、信息等等，还不能说是系统哲学。

从这两部著作中，我们大致可以窥得系统哲学所取得的成就和面临的问题。

一、系统哲学是用系统模型来表示“存在”的哲学

系统哲学把自己定位为一种本体论哲学。“同现代西方大多数哲学流派拒斥形而上学的态度相反，系统哲学重新提起形而上学的老话题——世界的本质是什么？”^①

但系统哲学的本体论并不等同于传统哲学本体论。

首先，这种本体论是建立在系统思想之上的，即把世界看作一个系统的存在。也就是说，在系统哲学看来，“存在”即是“系统”，拉兹洛说：“一般系统论是一种世界假说，它们在解释世界种种事件的其他混乱的图式方面被发现是有用的和有正当理由的。”^②

其次，系统哲学对世界的“系统的假说”是用模型建立的。

“一般系统的综合是建构模型的模型……它的基本概念假设是指，初级秩序模型参照某种被称为‘实在’的共同隐秘核心。这个核心具有一般秩序。因此，由作为其材料的许多经验层次模型所阐明的特定秩序能够被综合成为一种二级秩序模型，展示一种一般秩序。……这种二级秩序模型就构成了一般系统论。它在一个始终如一的最理想的框架中综合了许多专门化的初级秩序科学的发现，因此成为我能够依据它建立我在这里提倡的系统哲学的基础。”^③

① 闵家胤：《进化的多元论》，第74页。

② 拉兹洛：《系统哲学引论》，第29页。

③ 同上书，第34—35页。

模型是人们在社会实践活动中常用的一种反映事物的方法。地图就是最古老的一种模型。现在人们所使用的各种图表也都是模型，系统科学所使用的模型有：逻辑模型、图形模型、数学模型、功能模型等等。跟《周易》的六十四卦和八字易象中的“八字”一样，系统模型其实也是个“代数式”，也是个“空套子”。

为什么说系统哲学必须使用模型方法来表达形而上学问题？这是因为，模型方法与逻辑概念方法相比，它的最大优点就是能同时表示事物的多种关系，如同时表示事物的结构、要素以及各要素在事物结构中所处的位置，它与其他要素所形成的多种关系。前面说过，语言和逻辑只能表示事物“是”或者“不是”，要同时反映“是”和“不是”（一分为二）便已觉得相当费劲，很容易引起混乱，更不用说表示系统的结构，同时表示多种关系（一分为多）。但如果要给事物下定义，就必须考虑到事物在整体中所处的位置，它与其他事物的关系。在这方面，现代西方哲学有清醒的认识。海德格尔在谈到“存在者”和“存在”关系时说过，所谓“存在者”是存在于“存在”之中的，离开了“存在”，就没有“存在者”。“无论我们怎样讨论存在者，存在者总已经是在存在已先被领会的基础上才得到领会的。”^①例如，“从没有一件用具这样的东西‘存在’。属于用具的存在的一向总是一个用具整体。只有在这个用具整体中那件用具才能够是它所是的东西。”^②“在场”的用具暗示出“不在场”的整体，“在场”的性质是由“不在场”规定的。而传统由语言逻辑构成的形而上学的缺点恰恰就在于只表述了“在场”而没有注意到“不在场”。

① 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映等译，三联书店1987年版，第8页。

② 同上书，第85页。

系统论的基本思想就是把对象和过程视为一个相互联系、相互作用的整体，并且尽可能将整体作形式化的处理，把对象看作由种种关系相互交织形成的网络。它的基本原则是整体性原则（要求从整体联系中看待局部功能）、动态原则（把对象看作一个过程，一个在时间箭头中与外界进行物质、能量、信息交换的过程）、最优化原则（目的是达到整体优化）。为了达到这样的目的，它就必须使用模型。

可以说，以模型化的手段来反映对象，探讨形而上学问题，是系统哲学有别于其他哲学的特点，亦可以看作是自笛卡儿以来形而上学方法的伟大进步之一。

正因为如此，在系统哲学著作中，我们常常可以看到数学和图表模型。例如拉兹洛《系统哲学引论》和闵家胤先生的《进化的多元论》当中都有许多模型。这在传统哲学著作中是看不到的。语言在这里退居了第二线，它仅仅是对模型的解说。

下面我们对系统哲学所提供的模型进行分析，从中我们可以了解系统哲学的成就与问题所在。

拉兹洛先生给出的世界系统模型是

$$R = F(\alpha, \beta, \gamma, \delta)$$

其中 R 是世界的独立系统，也就是我们一般所说的“具体事物”的存在。 F 是外界因素，括弧里的 $\alpha, \beta, \gamma, \delta$ 都是代表系统在受到外界作用时所产生的状态，也就是“具有联合函数 R 的独立变量”^①。具体说来， α 是系统的状态性质，它是一个有序整体，这种有序是由若干固定的力强加于若干恒定的约束造成的，这是自然、生物、社会系统的普遍状况； $f(\beta)$ 代表通过控制过程进入系统并导致其某些（或全部）现存参数变化的输入。这种输入导致的是系统适应性自稳。拉兹洛称之为“系统

^① 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映等译，三联书店 1987 年版，第 49 页。

控制论 I”； $f(\gamma)$ 代表外界物质、能量、信息的输入，所以称为“系统控制论 II”。但这种输入导致的不是系统的自稳，而是导致系统的自组织性，即朝着更高级、更复杂、增加更多的等级这个方向前进。这种变化可以是自愿的，也可以是被迫的（这是笔者自己的看法）。 $F(\delta)$ 指的是系统内和系统间的等级体系，即在外界因素的作用下，系统朝着增加高层次系统而把现有系统变为低层次系统这个方向前进。

所以，拉兹洛先生的世界模型： $R = F(\alpha, \beta, \gamma, \delta)$ 的意思是，世界的物质（自然、社会和思维），它们的状态和存在取决于或者说等于：外部因素（物质、能量、信息）造成的事物性质、适应性自稳、适应性自组和等级分化重组的总和。

二、系统哲学的模型：困境与出路

用模型来表示形而上学问题，这是系统论和系统哲学的一个创举，其优点已如上所述。但从上面这两个系统的一般模型来看，其缺陷也是显而易见的。

拉兹洛的目标就是给出一个普遍地适用于自然、社会和人类思维的世界一般的系统模型。同时他的模型也注意到了外部环境的变化对系统内部要素的作用，他的模型的“空套子”的意味更浓些。但是他给出的模型也有一个较为明显的缺点，就是把自然系统与社会和思维系统混为一谈。这里说的不是人化自然系统，而是像原子、细胞这一类系统。他把原子的“进化”与人类社会系统的进化和人类思维同等看待，认为都是由于外部力量造成系统内部变化而形成的。这种把社会等同于自然系统的做法，带有明显的 17、18 世纪牛顿力学的痕迹。

然而，根据马克思主义的观点，人类社会系统的运动发展变化与自然系统是不一样的，在人类社会活动的是有目的、有意志的人，自然界的变化却主要地是由盲目的、自发的自然力量造成的。人类

社会的进化有一个“控制中心”，自然界就不一定有。因此，人类社会的发展变化具有不同于自然系统的特点。举例来说，拉兹洛认为自然界系统和人类社会系统的进化都是以不断增加系统的等级、使系统复杂化为主要特征的，其实人类社会的进化不完全如此。尤其是在当代社会，人类社会的进化更多地趋向于简单化，也就是我们常说的“精兵简政”。这样反而能做到更高效率。

另外，以上的系统哲学所提供的模型还有着共同的、致命的弱点。正是这些弱点，妨碍它进入当代哲学的主流。

一个主要的弱点就是模型的“无主体性”。目前系统哲学的模型是直接 from 具体科学的模型中概括出来的，仅仅是“客观事物本身”的模型，这不符合当代哲学发展的潮流。前面说过，从19世纪开始，那种纯客体的世界大全式的哲学体系就已经被抛弃，而代之以对“生活世界”、“实践关系”亦即有人的活动参与的世界的关注。“从克尔凯郭尔到马克思，从柏格森到胡塞尔和海德格尔，思想不再关心它自身和作为客体的世界之间的关系，转而关心它自身和通过主体或‘定在’而生活于其中的世界的关系。”^① 马克思曾批判以费尔巴哈为代表的旧唯物主义“对对象、现实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当作人的感性活动、当作实践去理解，不是从主观方面去理解。”^② 所谓客体的直观的形式去理解，就是假设与主体绝对无涉的、从来如此的“世界本身”。但马克思认为，离开人的活动来谈论客观世界的先在性和自在性是没有意义的。所以马克思才说：“被抽象地孤立地理解的、被固定为与人分离的自然界，对于人类来说也是无。”^③

① 约瑟夫·祁雅里：《20世纪法国思潮》，商务印书馆1987年版，第25页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，第16页。

③ 《马克思恩格斯全集》第42卷，第178页。

而系统哲学的发展却与此背道而驰，仍然企图建立一个与主体无涉的、“纯科学”的形而上学模型。拉兹洛在谈到如何建立系统哲学模型时说，模型有两种，一种是具体科学的模型。“只要分析这些模型，就能得出关于世界的无疑是清晰的，但仍是片面的和不协调的图景。”系统哲学的任务就是在这些模型的基础上再建立“二级模型”。“它在一个始终如一的最理想的框架中综合了许多专门化的初级秩序科学的发现，因此成为我能够依据它建立我在这里提倡的系统哲学的基础。”^①这种企图在具体科学的基础上直接建立哲学体系的做法，连黑格尔当年都嗤之以鼻，可见系统哲学离当代哲学主流之远。

系统哲学家们似乎也并不否认自己与当代哲学主流的背道而驰。他们认为，系统哲学是“在新的系统科学的基础上，采用新的系统方式和系统方法，继续解决主要由笛卡儿和康德提出和造成的问题，但同20世纪西方哲学的主流——分析哲学、现象学、存在主义等等大异其趣”^②。但笔者认为，无视20世纪哲学的进步，固执地把人世界分离，探讨“纯客体”的本质，这条路，以前没有通，今后也不会通。

这可以从两方面来说。从事实方面来说，自然界的变化现在更多地是由人类造成的。随着时间的推移，人类在自然界中的主体地位只会越来越突出，这是一个无可否认的事实。因此，不同时理解人类的活动，就不能理解自然界的变化。

更重要的是，从价值方面来说，科学不能回答价值问题。科学只能告诉我们“是这样”、“能这样”，它不能告诉我们“应该怎么样”。这点早已经先人指出。系统哲学坚持“纯客体”的认识路线，认为“主客体之间的距离可以缩短，但不会消失。因

① 《系统哲学引论》，第34—35页。

② 《进化的多元论》，第74页。

此，主客体之间永远只能达到相对的统一而不能达到绝对的一。换句话说，透视论（即系统哲学的认识论——引者注）拥护康德的观点，承认‘自在之物’的彼岸性和‘为我之物’的此岸性。承认人的认识能力总是有局限性的。”^① 结果，在价值问题上就导致了两种错误观点。

一是相对主义。既然主体的认识能力都是有限的，谁也不可能真正地认识客观规律，认识真理，那么就只能是“公说公有理，婆说婆有理”，这种做法在一般价值问题上尚可，但在牵涉到全球性的、全体人类共同利益问题上，例如生态问题、民主还是专制的问题，等等，在一些各方利益发生冲突，只能有惟一的价值选择的问题上，恐怕就显得捉襟见肘了。

二是自然主义。单纯地主张服从自然，服从自然系统的规律。“适应就是善”（拉兹洛语）。例如，在生态危机问题上，拉兹洛这样说：“我们企图强迫自然界同我们本身的‘正义和善的标准’相一致，这在一定程度上扰乱了自然界的秩序，从而也妨碍了我们自己的生存。”认为那些“改造自然”的观点和做法是“狂妄自大，不可一世”。他呼吁人们“尊崇自然系统”，“对自然系统的尊崇实际上就是对我们自身这个族类的尊崇。”^② 把服从自然作为人类的唯一选择，否定人类在认识自己、改造自然中的主体地位和成就。这都已经倒退到17世纪机械唯物主义的水平了。比如霍布斯就是这样说的：“人是自然的产物，存在于自然之中，服从自然的法则，不能超越自然，就是在思维中也不能走出自然。人的精神想要冲到有形的世界范围之外乃是徒劳的空想。”他呼吁：“人啊，……放弃那些空洞的希望……让我们服从自然罢，……让我们听命于自然，……沿着自然为你划就的

① 《进化的多元论》，第252页。

② 《系统哲学引论》，第345页。

必然的道路放心地走去吧”^①

两者相比，何其相似也！

第二个问题就是系统模型本身的分类。我认为，如果以模型来揭示人类社会和世界的发展规律，那么就应该对系统模型本身进行分类，例如，指出哪些系统是能发展的，哪些系统是会停滞的，哪些系统是不但不能发展，而且会走向崩溃的。即使是开放系统，也并不是都能走向有序化的。有些开放系统就只会走向崩溃。而这主要地是由系统的内部结构造成的。这点可以从自然界和人类社会的发展史中找到足够的证据。例如，耗散结构理论告诉我们，一个系统要想走向自组织，它必须是非平衡态的、开放的。有人据此得出结论，一个社会越开放越好，只要开放就能进步。但现实中，有些社会开放带来了进步，也有许多社会开放却导致了社会混乱、倒退以至于崩溃。20世纪七八十年代的拉美国家的开放就是后者的例子。由于这些国家金融市场开放过早，导致金融秩序混乱，造成拉美国家“失去的十年”。世界银行在总结拉美国家在这方面的教训时曾说，在没有作好充分准备的情况下仓促对外开放，简直就是一场灾难。再如，同样是社会主义国家，中国对外开放取得了成功，经济发展，国力增强，而前苏联的对外开放，却导致了政局动荡，最后解体。

耗散结构理论告诉我们，系统要自组织，就要从外部吸取负熵。但根据什么来断定对于一个系统来说的负熵？西方人有一句谚语说：“一个人的美食是另一个人的毒药”。中国人的中医里也有个类似的说法：“虚不受补。”同样的东西，有的人吃了能强身治病，有的人吃了反而害病。同样的外界文化信息，进入这个国家会引起翻天覆地的变化，进入另一个国家却如同泥牛入海。

^① 《自然的体系》（上卷），第10、315页。转引自高青海《突破真理论的传统狭隘视界》，载《哲学研究》1995年第8期。

现在系统哲学的系统分类几乎完全是沿用传统学科的分类，分出自然界系统、生物系统、人类社会系统、思维系统等等，未能从系统本身的结构和功能进行分类，这就未能在这方面有所前进。

但在指出系统哲学面临的的问题的时候，我们必须再一次指出，系统哲学的“模型”方法对形而上学的重建是很有意义的。问题只是在于怎么在这个模型中把主体的作用地位，体现出来，以及系统模型分类的问题解决好。

第三节 八字易象与当代形而上学的重建

一、象的思维方式的当代意义

八字易象在当代形而上学的重建中应当说有启发性的意义。

许多人都注意到了中国哲学特有的“象”的思维方式，但往往以西方哲学的逻辑性与严密性为标准来衡量，有意无意地贬低中国哲学“象”的思维方式。黑格尔是一个典型代表。他说：“《易经》包含着中国人的智慧（是有绝对权威的），……那些图形（指阴阳二爻——引者注）的意义是极抽象的范畴，是最纯粹的理智规定。……但并不深入，只停留在最浅薄的思想里面。这些规定诚然也是具体的，但是这种具体没有概念化，没有被思辨地思考，而只是从通常的观念中取来，按照直观的形式和通常的感觉的形式表现出来的。因此在这一套具体原则中，找不到对于自然力量或精神力量有意义的认识。”^①有人甚至认为，由于中国哲学缺乏一套像西方哲学那样以“是”为核心组成的范畴体系，中国哲学就没有自己的本体论，甚至没有哲学。其实，“象”同样是哲学对于本体的表征，它与“是”的范畴体系相比

^① 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆1983年版，第120—121页。

较，各有其优缺点。

“象”的思维方式的一个明显的缺点，就是由于像“说不可说”而造成的“象”的多义性，以及由此带来的思维和概念的模糊性，不确定性。这点早经历代学者们指出。但任何事情总是利弊相伴，思维方式也不例外。“象”的思维方式固然有其模糊、不确定的一面，但也有“是”的思维方式由于自身的缺陷性而难以企及的优点。

首先，“是”的思维方式得出的其实只是个空洞的概念，里面什么也没有。古希腊哲学津津乐道于“是何以为是”，除了给人一种思维训练以外，事实上并不能使人们对世界的本质和规律性的认识有什么进步，也不能从中产生出人们思想和行为的价值标准。黑格尔早就指出过，纯有，纯是，只是纯粹的规定性，它没有什么可以思想的，因为“它实际上就是无，比无恰恰不多也不少”。^① 他批判康德的“物自体”时又说：“很容易看出，这里所剩余的只是一个极端抽象，完全空虚的东西。只可以认作否定了表象、感觉、特定思维等等的彼岸世界。而且同样简单地可以看到，这剩余的渣滓或僵尸（caput mortuum），仍不过只是思维的产物，只是空虚的自我或不断趋向纯粹抽象思维的产物。这个空虚自我把它自己本身的空虚的同一性当作对象，因而形成物自体的观念。”^② 古希腊哲学的“是”亦是同样。后面并没有“藏匿着什么巨大的怪物”（黑格尔）。最后的结果是，古希腊哲学不得不请出“神”（隐德来希）作为最大的“是”和世界最后的原因，由具有人格意志的“神”来颁布道德律令。哲学也就因此堕落为“神学的婢女”。

与“是”变成“剩余的渣滓或僵尸”相反，中国哲学的

^① 黑格尔：《逻辑学》（上卷），杨一之译，商务印书馆1974年版，第69页。

^② 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆1981年版，第125—126页。

“象”的思维，因其自觉地从自然之“象”中会人生和社会之“意”，把人与自然、社会联为一体，因而从自然中领悟到了一种生生不息、和而不同的精神。从这些“象”当中得出的天、道、理、命，不管是带有当时统治阶级思想烙印的“天尊地卑”，还是今天我们仍然赞颂不已的“自强不息、厚德载物”，从其实际功用来看，它们都在当时的社会中起了稳定、发展、进步的作用，成为创造延绵数千年的灿烂中华文明的精神动力。它在自然和人之间实现了真善美的统一，也因此而使中国避免了坠入宗教的黑暗。

其次，也许是更重要的，就是中国哲学“象”的思维方式将会对人类哲学的发展起一个导向性的作用。这点，从20世纪西方哲学的发展已经可以见出端倪。

20世纪西方哲学的一个显著特征是，当哲学家们把眼光从天上转到人间，从形而上的“是”转到“日常生活世界”的时候，不论是人本主义还是分析哲学，都从人与世界的关系角度重新审视形而上学问题，不约而同地注意到了传统西方哲学“是”的思维方式在表述形而上学问题时的局限性。海德格尔认为，传统哲学语言误把“是”当作“存在”本身，语言使人丧失了自己“本真的存在”而沦为“常人”，不知道“存在”而只知道“存在者”。结果，人被“连根拔起”。德里达认为，传统哲学语言“是”只注意到了“在场”而忽略了“不在场”，是“逻各斯中心主义”即在场形而上学和语音中心主义的结合。维也纳学派认为，传统哲学“是”所产生的形而上学命题是些既不能为经验所实证，也不能为逻辑所证明的“假命题”。总的说来，现代西方哲学一个较为一致的观点就是，传统哲学认为自己用逻辑语言“是论”所表示的世界就是全部的世界，逻辑语言思维能够表示世界的本来面目而有效准，这是大错而特错。人只能表示语言逻辑的世界，但人并不仅仅生活在逻辑语言的世界里，世

界上仍有更重要的、语言无法表述的东西。

对传统哲学语言的弊病，其实黑格尔也已经有所认识。他在《哲学史讲演录》中说：“造成困难的永远是思维。因为思维把一个对象在实际里紧密联系着的诸环节彼此区分开来。”^① 客观世界是变动不定的，语言（思维）却只能表示一固定的存在。客观世界是矛盾的，语言（思维）却只能表示“是”或“不是”。黑格尔虽看到了这个问题，但他仍企图在语言（逻辑）的范围内解决这个问题。例如他发明了“扬弃”这个概念，就是企图表示事物运动过程中一种既肯定又否定的关系。但是现在，面对日益复杂的非线性化的世界，单是用“既是又不是”也已经不够了。例如，传统“是论”只能表示“人是人”。黑格尔的“扬弃”可以表示人“既是人又不是人”。但今天的世界，人与自然、世界形成的是系统关系，人既是主体又是客体，既受制于自然又改造自然，人是世界网络中的一员，是世界整体系统的一个组成部分，又是这个网络系统的主持者和价值中心……要表达这一切的存在、意义和价值，显然单用语言逻辑，不管是用“是论”还是“既是又不是”都已经不能胜任了。

正是在这里，显示出中国“象”的思维方式的优越性。中国哲学“象”的思维，与现代西方哲学的思想是很接近的。海德格尔曾经说过，“存在者”总是存在于“存在”之中，不能离开“存在”来孤立地看待“存在者”。中国文字的“象”就很好地表达了这个意思。比如汉字“鱼”，下面四点水。什么意思呢，鱼儿只有在水中才是“鱼”，离开了“水”，那鱼就不再是“鱼”了。因此，我们说，中国哲学的“象”的思维完全可以做到传统语言不能做到的东西。可以说，我们的祖先早在二千年前就已经明白了今天海德格尔们千辛万苦才弄明白的东西，所以说

^① 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，商务印书馆1981年版，第290页。

中国文化是一种早熟的文化，中国哲学也是早熟的哲学。这是中国文化的骄傲，但也是一种悲哀。

二、象与模型

如前所述，当代形而上学重建的一个核心问题就是怎样看待人与世界的关系。把人与世界放在一个适当的结构模型当中，并以此来作为科学与知识本身的合法性（实在性、真理性和确定性）的依据，是一个方向。鉴于目前人与自然关系问题的严重性，这个问题已经成了形而上学中一道“绕不过去的坎”。一般公认的观点是，人是自然中的人，自然是人化的自然。人与自然密不可分，人与自然和谐共处。但人又在自然与人的关系中起主导作用。这应该说已经达成了共识。问题在于怎样把它变成一种系统模型。

在这方面，美籍华人哲学家成中英先生的观点值得我们注意。他把解释学扩展到哲学形而上学的领域，提出“本体诠释学”。认为，真正的本体应当是人与自然处于一种和谐统一、相互转化、互相补充、动态合作的关系。只有这样的本体论才是体现了当代精神的本体论。它源于中国的传统文化（易经），而在当代又生发出新的意义。^①

中国的传统文化的“天人合一”的基本思想是完全符合当代精神的，从中国传统文化当中寻找新的形而上学，并结合系统哲学来建立新的模型，应当是我们的方向。

所谓本体，我们不妨把它看作人与自然、人与社会共同构成的一个系统。这里，既不是人要去征服自然，也不是人盲目的服从与适应自然，而是人与自然界所形成的系统，在与外界进行能量和物质、信息的交换过程中，维持和谐、动态、生生不息的关

^① 潘德荣：《本体诠释学与当代精神》，载《中国社会科学》1995年第5期。

系，人既是系统中的一员，参与系统生生不息的进化与运转，同时又是系统的核心——这个生生不息的过程是由人来调控，是服从人的需要的。但人又是根据整个系统的运行规律来调控的，人和自然都共同服从系统的规律。

而这个，正是《易经》模型和八字模型，尤其是后者给我们提供的模型。八字模型作为一个“代数式”，可以用来表示人与自然、人与社会之间的关系。

1. 八字易象是人与外部世界关系模型

人与外部世界的关系，从根本上概括，可以把它们概括为：生我、克我、我生、我克四种关系。在有些情况下还可以加上“与我同类”的关系。这也就是八字五行思想中的关系。八字，作为一个系统模型，它以最简单、最概括的“生克制化”的形式，最大限度地概括了自然界、人类社会、人与自然之间的种种关系。因此，它既是自然界的模型，也是人类社会的模型，也是人与自然关系的模型，同时也是个人与社会关系的模型，它可以作为一个一般的系统模型。

作为自然界的模型、人体模型，已经如前述。下面分别叙述其作为一般的人与自然关系和个人与社会关系的模型。

人与自然界的关系。人与自然界的关系既有依赖于自然界，人本身是自然的一个组成部分的一面，又有对自然界的认识、改造，建立人工自然，从自然中获取生活资料的一面，同时还有向自然界排出废水、废料、废气，打乱自然界的生态平衡、污染环境的一面。自然界也有以天灾、疾病、野兽等等伤害人类的一面。这四个方面的关系都可以用八字思想中的生克制化来表示。日主即是人类。人与自然界的关系用八字中的生克制化来概括就是：

人依赖于自然界，自然是人的母亲。这就是八字中“生我”的印绶。

人又改造自然界，从自然中获取生活资料。这就是八字中“我克”的财。

自然灾害、病菌、野兽等等对人的生存造成威胁。这就是八字中“克我”的官杀。

人改造自然中创造出人工自然，如城市、工厂，同时也排出废水、废料、废气。这就是八字中“我生”的食伤。

人与社会的关系。无论在什么样的社会形态中，个人与社会既有依赖社会的一面，还有发挥才干、认识社会、改造社会的一面。社会同时也有管束人、压制人的一面。也是四个方面的关系。用八字中的生克制化来表示就是：

个人依赖于社会，要依靠社会提供衣食住行等基本的生活资料。这就是八字中“生我”的印绶。

个人又能认识社会、改造社会。这就是八字中“我克”的财。

个人要在社会上活动，发挥才干，创造出自己的生活经历、活动成果。这就是八字中“我生”的食伤。

社会要以法律、道德、等级关系、规章制度等等约束个人。这就是八字中“克我”的官杀。

具体到个人，不管什么人在社会上，比如在一个单位里，企业中，一般都会遇到这么几种人。一是支持我、关心我、拥护我的人，即“生我”的印绶；二是管束我、反对我的人，即“克我”的官杀；三是我能管，能压的人，即“我克”的财；四是既不管我，也不归我管，也不支持我的人，即与我同类的“比肩”；五是靠“我”支持、供给的人，即“我生”的食伤。

国家与国家之间的关系，民族与民族之间的关系，地区之间的关系，也同样可以用八字中的生克关系来表示。例如，一个国家在世界上，它会遇到这么几种国家，一是支持我、帮助我的国家，即“生我”者；二是反对我，压制我的国家，即“克我”

者；三是我所能压制、打击的国家，即“我克”者；四是既不支持我，也不反对我的国家，即与我同类的“比劫”；五是那些靠“我”的支持、帮助才能生存的国家，即“我生”的食伤。

2. 八字模型的系统意义

下面从系统的意义上给出一个八字的模型

辛卯	甲午	如果从系统的模型的意义上来理解，那么大运和流年都可以理解为系统的外部环境，即向系统输入能量、物质和信息。甲为日主，也就是主体。其他的天干地支的阴阳五行的搭配都要以它的需要为准。但同时日主也与其他要素一起维持着系统的平衡与运转。
乙未	癸巳 壬辰	
甲子	辛卯 庚寅	
庚午	己丑	

《易经》的模型讲的是对立面的斗争与统一，八字模型讲的是保持系统整体的动态平衡。在应用于算命时，八字是根据日主与其他七个字的生克制化关系，判断其中哪一个要素为“用神”，哪一个为“忌神”，以此来做好“扶抑”，并以此来断定个人命运的好坏。但从哲学的角度看，从人与外部世界的关系角度看，在八字的“象”当中，日主可以作为人类主体的象征，它一方面是系统中的一个要素，参与阴阳五行的生克制化，也与外界环境（即大运流年）进行能量、物质与信息的交换；另一方面它又是整个系统中的主体，它控制、决定着整个系统的组成和运转。在八字中，这个过程基本上是宿命论的，也就是说日主对八字是不能改变的。大运流年如果不扶起用神，制住忌神，日主对此是完全无能为力的。但在把这个模型应用于人类社会和自然界的时候，我们完全可以通过人的主观努力，有意识地控制系统中的某些要素，从而维持人类社会与自然各个系统的平衡，并走

向更高层次度的自组织。这是与传统的八字思想不同的。

在以下的内容中，我们主要的是借用八字易象中的“用神”、“格局”这些术语，以及它们在整个八字算命中的作用，来说明各种不同的系统和系统中各个不同要素的作用问题。

第八章 用神·系统·格局

第一节 用神与平衡

在科学发展史上，有一条著名的“热力学第二定律”，是德国人克劳修斯提出的。认为自然界的物质系统运动，是一个不断地从有序到无序，从高级到低级的下降过程。这个过程可以用“熵”的增加来表示。例如，能量、物质总是从聚集到分散，一直到均匀分布。除非有人工的操纵，否则，物质和能量绝不会自发地出现从分散到集中，从平衡态到非平衡态的过程。根据这条定律，有人提出把熵作为一种“新的世界观”，根据这个世界观，整个世界最终都是要走向平衡，走向死寂。

然而，这条定律显然与地球生命界的一个事实相违背：生物的进化总是从低级到高级，从简单到复杂。以系统的眼光来看，也就是熵逐渐减少，有序化程度的提高的一个过程。这是由达尔文的生物进化论所证明了的。这里，热力学第二定律与生物进化论发生了冲突。

为了解决这个问题，20世纪70年代以来，出现了普里高津的耗散结构理论、哈肯的协同论、艾根的超循环理论等等自组织理论。力图解决系统在没有外来指令的情况下如何能实现有序化的问题。耗散结构理论认为，一个系统若是处于非平衡态，又是开放的，便能在与外界进行物质和能量交换的过程中变得更加有序化；协同学认为，系统中微小的变异，经过系统内的协同运

动，会被放大从而导致系统的进化；超循环理论认为，有机体系统的控制中心能够自发地根据系统的需要，选择对自身有益的变异，促进自身的有序化。

总的说来，对于系统如何能走向有序化，一般都认为系统内部应当是不平衡的，即存在着比较强大的力量和比较弱小的力量，在与外界进行物质能量交换的过程中，其中一些敏感的要素的初始值发生了变化，导致了有序化的进程。有学者提出，我们应当把目光转向这个微小的力量，“一个微弱的、潜在的世界。微弱，是指物质能量规模微小。潜在是指它因物质能量微小而几乎不引起宏观的各种效应。系统发展观的突破口，就是在于潜在的、微弱的有序，在于微弱的有序与强大的无序的相互作用。”^①

假如我们承认八字之“象”是对自然和社会的模拟，可以作为自然和社会系统的模型，那么，八字易象当中关于八字发展的观点，对于我们研究系统的发展也是有益的。

八字易象认为，一个八字要走好运，关键是要做到动态的平衡，这其中起主要作用的是“用神”。而这用神，往往也是八字系统中微弱的、潜在的力量。

一、用神观念的演变过程

用神的意思是八字“所用之神”，它指的是八字阴阳五行中能够纠偏、平衡、调和的一种力量。但用神概念也有一个发展过程，它并不是一开始就具有这个含义。

用神是八字易象中一个关键性的概念。从徐子平时代开始，一直就很重视用神，甚至于有人说：“看命，看用神而已。”（《命理约言》）

^① 沈骊天：《微弱的有序与强大的无序》，载《中国社会科学》1995年第5期。

又说：“用神不可损伤。”（《继善篇》）

“用神出虎啸生风。元命用神，方为我用。我其乘之，则勃然最兴。”（《群兴论》）

以笔者查阅到的来看，用神这个概念，最早见于《渊海子平》，其中数次提到“用神”。如“其甲子日主之秀气，有坏其用神，则要别制之，不要益之”（《论日为主及月令》）。但其中“用神”之含义，尚无纠偏平衡、调和阴阳五行这种意义。它指的是财官印等“吉神”。如“若所年月日有吉神，则时归生旺之处，若凶神则要归时制伏之乡。时上吉凶神，则年月日吉者生之，凶者制之。假令月令有用神，得父母力；年有用神，得祖宗力；时有用神，得子孙力。反此则不得力”（同上）。

很明显，这里的“用神”即等同于“吉神”，而与“凶神”相对。这里的“吉神”就是指的财官印食。“四柱中身主专旺，而其所用吉神，或为财，或为官，或为印绶，或为食神。”（《群兴论》）

到了明代，用神概念有了一些改变。《三命通会》虽然仍以财官印食为主要用神，如“日主用神太盛，宜时以节制之；日主用神渐衰，宜时以补助之”（《论正官》）。这里的用神即是指吉神。但也提到“四凶神”亦可以为用。如说：“凡官、印、伤官、七煞为用神者，俱忌行墓库之运。惟晚年行自库地则吉。”（《附论墓运》）伤官七煞本为凶神，在《渊海子平》中没有说它们可以为用神，这里却明确地提出来了。但以凶神为用神的根据是什么，没有说。

刘基对用神的理解有两种：一种是与徐子平以来对用神的理解一致的，他说：“有以日主为体，提纲为用。日主旺，则提纲之食神财官皆为我用。日主弱，则提纲有物，帮身以制其神者，亦皆为我用。”

另一种是从形象格局来取用，“有以四柱为体，暗神为

用；……有以四柱为体，化神为用；……有以化神为体，四柱为用”等等。“然体用之用，与用神之用有分别。若以体用之用为用神固不可，舍此以别求用神又不可。只要斟酌体用真了，于此取紧要为用神。”（《滴天髓·体用》）

刘基在这里提出“用”的两种含义。

一、体用之用。日主为体，提纲为用。但有能用和不能为之分。日主身强，提纲中的食神财官就可用。日主不强、弱，提纲中的食神财官就不能用。此时帮身者也可用。

二、有从全局出发另找的“用”。如以四柱为体，岁运为用。有以喜神为体，辅喜神之神为用。以格象为体，日主为用，等等。

刘基说，用神一定要行旺地。这是在他之前所不曾提出过的。“如用神不行于流行之地，且又行助体之运则不妙。”（同上）

刘基的用神概念，比较接近于后来公认的用神概念。但有点模糊不清。所以任铁樵对他进行了批评：“体者形象气局之谓也。如无形象气局，即以日主为体。用者用神也，非体用之外别有用神也。原注（指刘基所注）体用与用神有分别，又不详细载明，仍属模糊了局。可知除体用之外，不能别求用神。……体用之用，即用神无疑矣。”（同上）

清代沈孝瞻的“用神”概念又与前面的人不一样，他的用神不是专指财官，而是指在八字月令（提纲）中占压倒优势的力量。由于月令的分量在整个八字中较重，所以月令中的五行之气往往成为八字平衡所要着重考虑的问题。沈孝瞻把这个称之为“用神”。

“八字用神，专求月令。以日干配月令地支，而生克不同，格局分焉。”（《子平真诠评注·论用神》）这里说得很清楚，是“专求月令”。

“财官印食，此用神之善而顺用之者也；煞伤劫刃，用神不善而逆用之者也。当顺而顺，当逆而逆，配合得宜，皆为贵格。”（同上）

沈孝瞻认为，作为在八字月令中占压倒优势力量的用神，仍然有可用（顺）和不可用（逆）之分。财官印食，此为可用之神，应当扶助；煞伤劫刃，此为不可用之神，应当压制。“是以善而顺用之，则财喜食神以相生。（财）生官以护财；官喜透财以相生，（官）生印以护官。……不善用而逆用之，则七煞喜食神以制伏，忌财印以资扶。伤官喜佩印以制伏，生财以化伤。……此顺逆之大略也。”（同上）只有在月令中没有财官印食煞劫伤的情况下，才另取用神。

可见，沈孝瞻所说的用神，实际上仍是所谓“四吉神”、“四凶神”。他仍然认为吉神可用，凶神不可用。还是传统的观点，只不过专求月令而已。

然后在他讲到“用神成败救应”时，其中所说的“救应”才是后来人们所津津乐道的“用神”：

“何为救应？如官逢伤而透印以解之，……是谓之救应也。”（《子平真詮评注·论用神成败救应》）官逢伤要印来制，财逢劫要官来制，煞透出要食来制。这些，就是现今人们的所谓用神。但沈孝瞻称之为“相神”：

“月令既得用神，则别位亦必有相。若君之有相，辅者是也。如官逢财生，则官为用。财为相。……要而言之，凡全局之格，赖此一字而成者，均谓之相也。”（《子平真詮评注·论相神紧要》）

沈孝瞻对用神的理解与他人不同。这点，为他作注的徐乐吾也未能觉察出来。徐乐吾是在今天的意义上理解沈孝瞻的“用神”意义的。把真正意义上的用神（相神），理解为扶助其用神的“喜神”，说：“相神又名喜神”（《论相神紧要》）实际上是造

成了一定程度的混乱和理解困难。

沈孝瞻虽然没有明确地把用神归结为平衡全局、扶弱抑强、调和平衡的力量，却通过对“相神”、“忌神”（损害相神之神）的论述，对真正意义上用神的作用作了充分的阐述，为后人提出真正意义上的“用神”概念打下了基础。

二、用神概念的全面确立

用神概念内涵的真正确立是在清代。这可以从另一个侧面印证我们前面所说的，八字易象有一个漫长的发展进程的观点。如果连这么重要的关键性的概念都要到清朝才能建立，怎么可能说八字易象没有一个漫长的发展过程呢？

在八字“用神”概念的确立过程中，明代的张神峰起了相当大的作用。可以说，如果没有他，很可能不会有今天的“用神”思想。

这是因为，在他之前，术士们看八字时要么只看神煞，要么只看财官。从张神峰开始，才出现了不再固定地看神煞或财官，而是看全局中五行、轻重、平衡、流通这么一种观点。这就是他的“病药说”。

“何以为之病？原八字中原有所害之神也。何以为之药？如八字中原有所害之字，而得一字以去之之谓也。”（《神峰通考·病药说类》）但是，张神峰的“有害之神”不是指的传统劫煞伤刃一类，而是八字中较重的一方；同样，他所说的“药”也不是传统的财官印食一类，而是能够对这较重的一方进行纠偏、克服的一方。具体可参看本书第四章《八字易象的思维方式的演变过程》，这里不再重复。

张神峰“病药说”一出，对后世影响很大。后来的八字易象书籍，一般都要提到“病药说”，承认其为“不易之论”。（《子平真诠评注·论正官》）从张神峰开始，真正意义上的“用

神”开始出现了。

清代陈素庵和任铁樵是完整准确地阐述今天真正意义上八字“用神”的第一人。陈素庵著有《命理约言》，任铁樵著有《滴天髓》。两人的地位，尤其是任铁樵在八字易象史上的地位，已在前面的章节中作过叙述。这两人孰先孰后，本人手头无资料，不敢妄下断语。任铁樵为清道光初年人，陈素庵是哪年生人不得而知。从两本书的内容来看，似乎是任先陈后。因《命理约言》曾提到《滴天髓》（虽然不曾提到任铁樵），而任铁樵在《滴天髓》中却并没有提到《命理约言》。当然，任铁樵不仅没有提到陈素庵，也没有提到张神峰等任何其他人。所以仅凭此一点仍不足以断定任先陈后。我认为任先陈后，也只是凭读这两本书时的一种感觉。例如从行文风格、语言的使用，似乎陈素庵的《命理约言》更接近在其后面的民国徐乐吾等人。

不过至少可以断定，今天“用神”的完整定义是由任铁樵和陈素庵两人定下的。

任铁樵在《滴天髓》中，一开始就提出“用”字概念：“书云，‘用之为财不可劫，用之为官不可伤，用之印绶不可坏，用之食神不可夺。’此四句原有至理，其要在一用字。无知学者，不究用字根源，专以财官为重，不知不用财星尽可劫，不用官星尽可伤，不用印绶尽可坏，不用食神尽可夺。”（《知命》）此话确实击中要害。用之为财不可劫四句，查《渊海子平》中确有记载，如果只从财官食印的角度看，确实并无多大意义。但如果把重点落在“用”字上，那就大不一样了。那就确实能得出“不用财官尽可劫”这样的结论来。这样的结论在《渊海子平》中并没有，是任铁樵后来加上去的，因为徐子平那个时代的人还不容许作出如此大胆的断言。

任铁樵又说：“命中至理，只存用神。不拘财、官、印绶、比劫、食、伤、枭、杀，皆可为用，勿以名之美者为佳，恶者为

憎。”（《配合》）并且对用神下了明确的定义：

“用神者，日主所喜，始终依赖之神也。”（《体用》）

陈素庵把用神的地位提到了空前的高度：“命以用神为紧要，……看命者，看用神而已矣。”（《命理约言·看用神法》）他还进一步阐述了用神的选择与确定：“看用神之法，不过扶抑而已。凡弱者宜扶。扶之者，即用神也。扶之太过，抑其扶者为用神；扶之不及，扶其扶者为用神。抑之不及，抑其抑者为用神。”（同上）

至民国，徐乐吾对用神下了完整、准确的定义：

用神者，八字中所用之神也。神者，财、官、食、印、偏财、偏官、偏印、伤官、劫、刃是也。八字中察其旺弱喜忌，或扶或抑，即以扶抑之神为用神。故用神者，八字之枢纽也。所取用神无真，命无准理。故评命以用神为第一要义。（同上书）

同时指出五种用神的情况：扶抑、病药、调候、专旺、通关。至此，八字易象中“用神”的思想全部完备，后人再没有超过这个的了。

三、用神的系统意义

研究用神有什么意义？如果我们仅仅局限于八字算命的范围内，它当然没有什么太大的意义。但如果我们接受八字作为一个系统的模型，从系统运动的角度研究它，便很有意义了。它其实就是前面提到过的系统中相当重视的“微弱的有序”。

在哲学史上，关于发展观，往往都很重视事物中微小的，较弱的一方，认为它们才是推动事物发展的真正力量。例如，唯物辩证法认为发展就是“新事物的产生和旧事物的灭亡”。而新事

物往往就是矛盾对立面当中较小的、较弱的一方，由于这一方的逐步成长壮大，最后克服了旧的、强大的一方，实现了事物性质的飞跃。

经济学里有个“边际效应”理论，说在经济诸要素中某一个要素的变化能取得大于其他要素变化的效益。这个要素往往是诸要素中最薄弱的一个。就好比一个木桶，其中桶边沿上最短的那一块木板，木桶能装多少水，就取决于这块木板。如果能补上，就能给整个水桶增加最大的水量。所以补最短的那块木板能得到最大的“边际效应”。相反地，那些已经高出其他桶板的木板，再增加高度也没有用。这也是在经济活动中重视弱小的、微不足道的因素。

在工作中，我们常说的一句话就是：“抓住薄弱环节。”一个系统的工作中，总有一些薄弱环节，只要抓住了这些薄弱环节，解决它，弥补它，就能事半功倍。如果我们将矛盾与八字、系统结合起来看，那么可以这么说，整个系统中最弱的那一项，也即“最短的那一块木板”，也就是八字中的“病”，就是主要矛盾。找到了这个薄弱环节，还要找到解决它的方法，就是找“用神”。也可以说就是“新生事物”。这个用神的寻找，不光是着眼于解决矛盾，更应当是从整个系统的功能着眼的，做到了这一点，就是“用神得力”。整个系统就活了，实现了系统内部的循环流通。唯物辩证法给“新生事物”下定义，只说是“符合事物发展规律，有强大生命力”，但如果结合八字易象的思想来看，那就是新生事物应当是符合系统实现平衡和循环的要求，这样才能促进系统的发展。

第二节 八字格局与系统结构

除了用神以外，八字中最重要的、最注意的就是八字的

格局了。

所谓格局，指的是整个八字中阴阳五行力量的对比。格局的确定是以日主为中，看日主与其他各天干地支的关系而定。如果“克我”的力量较为强大，称为“官杀格”；“我克”的力量较大，称为“财格”；“生我”的力量较大，称为“印格”；“我生”的力量较大，称为“食伤格”，等等。确立格局是确定用神的前提。如列不出格局，通常用神也无从寻找。八字的各种组合，如果全部列出来，据说有 1200 万种之多。为了便于归类总结，有所依据，术士们便把众多的八字归结为数十种类型。这种类型就叫做“格局”。理解这种格局的不同，对我们理解系统结构的不同，是很有意义的。

它的意义主要在于探讨系统的内部结构。这是因为，从系统哲学研究的现状来说，加强对系统内部结构和各种不同系统的类型的研究实有很重要的意义。也是目前系统哲学研究较为薄弱的一环。

目前的系统哲学是从传统的物质层面，即原子、分子、细胞、生物、社会这个层面对系统进行分类的。研究系统运动也是从物理、化学、生物、社会和思维这些运动的角度进行的。这样的研究不是不可以，但这种研究很难体现出系统运动观与传统的物质运动观相比有什么特点。这主要是因为系统哲学本身对系统的分类缺乏一个有自己的特点的方法。也就缺少一个一般的系统模型。

应该有这样一个一般的系统模型，它最大限度地概括了可能出现的各种系统。它应当是从系统的功能着眼，而不应当是从传统的物质分类法着眼。通过研究这个系统模型在不同的结构中、不同的外部条件下所产生的变化，我们就可以知道什么样结构的系统是能进化发展的，什么样的系统是能保持自稳定的，什么样的系统是僵化的，什么样的系统不但不能保持稳定，反而会走向

崩溃，走向无序化。按照拉兹洛的说法：“我们也同样需要一些抽象的模型，这些模型在被用于不同的现象领域时，借助于它们结构形式方面的同构性就能够在不同的学科和所有现象中起作用。”^①

在这方面，延绵千年之久，术士们呕心沥血研究的八字模型，或许能给我们一些启发。

在此，讲讲八字格局概念的演变。

跟用神一样，八字格局概念的确立，也有一个演变过程。早期的八字易象，在《李虚中命书》那个时期，很少提“格局”。在该书的《注解》中，笔者找到了这么几处讲“格”，大概也就是格局。

“日克年，时克月。贫贱之人皆从此出。人生元命犯以上之格，皆是贫贱害身。”

“人生元命，支干四柱，应以上诸格皆主富贵。”

“上文秀，人臣调鼎格，下秀而不清，中贵格。”

“重败禄夫奔妻，有秀无禄格。”

其他还有一些。从正文与注解的关系看，这“格”不知从何说起，似乎也与正文没有多大关系。

《渊海子平》开始大讲格局。什么是格呢？在“论日为主及月令”中列出五种“格”：一曰官分之阴阳，官与杀；二曰财分之阴阳，正财与偏财；三曰生气之阴阳，印绶与倒食。四曰窃气之阴，为食神伤官；五曰同类之阴阳，为劫财羊刃。这五类就是五个基本的格。“倘有妄立格局，从（纵）列其名，而无实用。”

那么，什么是局呢？“又看地支有何格局，金木水火土之数。……且如甲子日生，四柱中有个申字，合子辰为水局。”

^① 《系统哲学引论》，第28页。

(同上)八字地支中有六合局，三合局，这个局与格合起来就叫做“格局”。

在这个基础上，又进一步分出“吉神格局”和“凶神格局”。财、官、印、食为四吉神，为吉神格局。杀、枭、伤、劫为四凶神，为凶神格局。至于格局的确定，是由日主与月令地支的生克关系，加上透干情况决定的。例如日主为甲木，生于申月，申月为庚金主事，金克木，庚金为甲木之七杀，即为“七杀格”。这主要是因为月令地支主四柱所处的季节，其力量比较大。如果透干则更大。《渊海子平》共列出十八格，除了四吉神、四凶神的“正格”以外，还有各式各样的“杂格”，如“六乙鼠贵格”、“飞天禄马格”、“六阴朝阳格”，等等。这些格当中，有些是从正格中变出来的，如“时上一位贵格”。有的是根据神煞确定的，如“六乙鼠贵格”；还有些是根据五行之中某一行的气势确定的，如“弃命从杀格”。其中根据神煞确定格局的做法，多遭到后来术士们的嘲笑和否定，其他确立格局的做法，则被继承了下来。

在八字格局的演变过程中，《滴天髓》是一个转折点。在此之前，以神煞断格局，是完全看某些固定的干支搭配。以正格定格局，是看日主与其余天干地支（主要是月令）的生克关系。《滴天髓》在很大程度上抛弃了这些传统做法，主要从八字系统气势流通、本身的平衡、中和、变化发展要求来看待格局。从这种气势的流通中确定什么样的八字结构能保持稳定，什么样的结构能产生生生不息的流转，什么样的结构不但不能保持稳定，最后反而会走向崩溃……这种从系统内部气势与结构着眼的分析方法，对本书要论述的有关一般系统结构的问题较有意义，以下所讲格局因此都从这个角度出发。

第三节 能够发展的系统格局

一、发展的目的是平衡

在八字系统中，不强调矛盾双方的对立斗争以及通过这种斗争最终冲破矛盾统一体，完成事物质变的飞跃。相反地，八字认为，发展的目的是要达到矛盾双方的平衡，以维持矛盾统一体的稳定与进化。八字必须求得阴与阳之间，生与克之间的平衡，不能有阴无阳，也不能有阳无阴，不能有生无克，也不能有克无生。

癸酉	癸亥	此八字可以视为一个比较平衡的系统。丙火有癸水来克，却又得甲木来生。甲木遭金克，但金又生水，整个看起来，五行相克的力量与相生的力量大致相等。这就是“平衡”。它能保持系统的稳定性，同时走向进化。（《滴天髓》）
甲子	壬戌 辛酉	
丙寅	庚申 己未	
戊戌	戊午	

有生有克，系统达到平衡。有生无克，或有克无生，系统就失去了平衡。

丙寅	乙未	地支寅午戌合成火局，整个八字滴水全无。木从火势，格成炎上。此八字有生无克，失去平衡，不但不能进化，而且不能稳定。（同上）
甲午	丙申 丁酉	
丙戌	戊戌 乙亥	
乙未	庚子	

阴与阳、生与克都不是直观的，而是五行中所各自具有的性质与功能。通过五行中生生不息的流转，阳与阴，生与克得到平衡，系统就走向自组织，走向进化。《滴天髓》说：“始其所始，终其所终。富贵福寿，永享无穷。”任铁樵注：“始终之理，要干支流通。四柱生化不息之谓也。必须接续连珠，五行俱足。”

从以上阐述，我们可以了解阴阳五行学说中的“平衡”概念。它是阴阳五行思想中一个非常重要的概念。可以说，八字易象的全部任务就是使阴阳五行达到一种“平衡”。但这种平衡，不是我们一般所了解的平衡。

我们今天所了解的平衡有三个意思：

一是热力学第二定律中的平衡。它是能量的均匀分布，熵的最大值，无序状态。这是宇宙的死寂。

二是矛盾学说中的平衡。它是矛盾双方力量的势均力敌，你吃不掉我，我也吃不掉你。比如冷战时期两个超级大国，彼此虎视眈眈。按照唯物辩证法，它是事物在发生质变之前的一个相对平静的阶段。

第三种平衡实际上是一种循环。比如生态平衡、心物平衡、收支平衡，人体吸收与排泄的平衡，工作与休息的平衡，等等。它指的是在一个系统内各要素处于良性循环中，本书即是在这种意义上使用这个概念。它也讲究双方力量的均等，但这种均等不是恐怖的平衡，而是生命力量的流转，阴阳五行思想中所说的阴阳互补、水火互济，说的都是这种平衡。这种平衡是系统的存在所必需的。比如一个人拎一桶水，他空着的那只手就会自然地伸开来，以保持人体系统的外在平衡，防止摔倒。这不是人有意识的行为，而是系统自身的要求。再比如人体水电解质失去平衡，人会口渴；酸碱度失去平衡，人会偏向于吃恢复酸碱平衡的食物；阴虚火旺，人喜食冷饮；阳虚气亏，人喜食热食，等等。科学实验发现，最简单的生命系统就有保持平衡的本能。将一个单

细胞放入水中，在它旁边滴入一滴醋，它会立即避开，为什么？就是为了维护自身酸碱度的平衡。

系统论通常也在这种意义上使用平衡的概念。拉兹洛说：“社会学家在内稳态的稳固意义上使用平衡概念，而通常不在热力学平衡态的意义上使用它。因而，假如某些联系保持‘在平衡中’，它就是稳定的、一个高水平的组织——从热力学上讲，它的存在是极不可能的——仍然会被这样的理论家认为是一个平衡状态。个体集或下层系统集之间的相互需求的满足，提供了平衡的例证。……因而，平衡状态就是稳定状态——在扰动的一定范围内维持的稳定状态。”^① 请注意这里的“相互需求的满足”，这与阴阳五行学说“生生不息”的平衡思想是一致的。

八字易象很主张平衡。平衡是八字的完美状态，也是人生的完美状态。但它认为这种平衡必须是一种动态的平衡，而不是死板的平衡。是一种在流动中的平衡。就像一辆公共汽车，既有人上车也有人下车。那么这车在运行中就能很好地发挥效益，如果所有的人都在车上不下来，这样车虽然满座，效益却没有充分发挥。

八字易象认为，系统的自组织和进化，是一个从不平衡到平衡的过程。

二、发展的系统的内部结构

1. 不平衡的系统与有“病”的八字

热力学第二定律与达尔文的进化论这两条定律的互相矛盾，使人们一直怀疑物理学的基本定律可以运用于生命系统。因此从20世纪70年代以后兴起了一系列“自组织理论”，力图从物理学上探讨生命进化的奥秘。如普里高津提出的耗散结构理论、哈肯的协同学等等，就都是以探索与熵增对立的有序化过程，即熵

^① 《系统哲学引论》，第125页。

减少进化过程为宗旨的。

耗散结构理论指出，在一个远离平衡态的开放系统中，系统与外界进行能量与物质的交换，可以导致系统的自组织。在非平衡态的条件下，系统内部会产生“流”，如果不平衡态达到一定程度，则系统将出现自组织过程，即进化过程。

八字易象从自己的角度也提出了相似的观点，这就是八字易象史上闻名的“病药”说。

何为“病”？系统有缺陷意思。何为“药”？补上缺陷的意思。八字易象有一句经典格言：

有病方为贵，无伤不是奇。柱中如去病，财禄两相随。

命书万卷，此四句话实为至要。明代术士张神峰是以提出“病药”说闻名于史的。他曾深有体会地说：

“愚尝先前未谙病药之说，屡以中和而究人之造化，十无一二有验。又以财官为论，亦俱无归趣。后始得悟病药之旨，再以财官中和参看，则尝八九而得其造化所以然之妙矣。”（《神峰通考·病药说类》）张神峰开始并不懂八字中要有“病”，所以算命老是不准，后来懂得了“病”与“药”，再参照财官来算，十有八九就准了。后来术士对病药之说均极为推崇，如果对病药之说没有理解，实在可以说并未入八字之门。

庚子
己卯
癸酉
辛酉

癸水生卯月，纵观全局，木当令，金得势，土太弱。己土为七杀，有杀只论杀，无杀方论用。杀太弱便为“病”。五行缺火，未能实现系统内生生不息的流转。这就是一个非平衡态的系统。“药”便为火。（《神峰通考》）

戊戌	此为中国现代史历史人物之八字。此造格局甚清。唯其病重。木得势又得令，金水太弱。
甲寅	
丁卯	
癸卯	运走戊午己未，食伤制杀太甚，故几次遇险，差点送命。庚申运有病得药，庚申辛酉二十年金运，宦海无波。

有很多人知道一点八字易象原理。比如说五行俱全，一生富足，缺了一行就得补上，等等。其实这是一种很表面、很肤浅的说法。也可以说是一种误解。从“病药说”的观点看，凡八字系统内，金木水火土样样俱全，四平八稳，并非好的八字。系统只具备稳定性而不具备自组织性，也就是说它不能从环境引入负熵，使系统趋向高度有序化。按八字易象的说法，叫做“安享有余，创业不足”。而一头轻，一头重的八字系统，对其轻的那一头的初始值的变化具有高度的敏感性，十分便于外界信息和能量的输入。一旦出现这样的输入（比如金太弱，大运走金）此便为“有病得药”，系统由此进入自组织过程。

八字易象这种“病药”的系统思维方法，与耗散结构理论可以说是殊途同归，具有惊人的一致性，这种系统思维对于我们现实当中个人和集体的事业发展是很有启发意义的。人们常说，一个没有缺点的人，往往也没有什么优点。反过来说，历史上凡有大成就之人，他们的缺点也往往相当明显。青藏高原上有世界上最高的珠穆朗玛峰，也有世界上最深的峡谷雅鲁藏布大峡谷。有所不为方能有所为。一个有缺点的人，一旦改正了缺点，他的进步就会远远超出那些平时没有什么缺点之人，他的成就也会超过那些人。为什么？从人的性格系统来看，有缺点的性格才是有“病”的系统，才是远离平衡态的系统，有病得药，系统就会迅速进入自组织过程，个人事业就会开展起来。

从个人角度看是如此，从社会宏观的角度看也是如此。前面说过，一个木桶能装多少水，并不是由水桶中最高的那几块木板决定的，而是由水桶中最低的那块木板决定的。要想提高装水量就得想办法补上那块最低的木板。这个理论几乎尽人皆知。不过从八字易象的系统思维看，可以说只有这样高低不平的水桶才是最可宝贵的。为何？因为此木桶有“病”。这种有病就构成一头高，一头低，一头重，一头轻的“不平衡态”。也就是说，假如木桶没有这样一块“最低的木板”而是都比较平均，那么它在提高装水量方面就难以有大的进步。如果水桶的其他板都很高、很结实，惟独其中一块又破又低，这就隐含了大大提高装水量的可能性。

《三国演义》当中，刘备穷途末路时，与司马徽有一段对话，这段对话就是精辟地分析了刘备身处的“木桶”（系统）中，最短的那一块木板是什么。

水镜曰：“愚闻将军大名久矣。何故区区奔走于形势之途耶？”玄德曰：“时运不济，命途多蹇之故也。”

水镜曰：“不然。盖将军左右不得其人耳。”

玄德曰：“备虽不才，文有孙乾、糜竺、简雍之辈，武有关某、张飞、赵云之流，竭忠辅相，何为不得其人耶？”

水镜曰：“关、张、赵云之流，虽有万人之敌，而非权变之才，孙乾、糜竺、简雍之辈，乃白面书生，寻章摘句小儒，非经纶济世之士，岂是成霸业之人也？”

刘备乃当世英雄，对自己系统的情况应当是很清楚的。但他的思维方法不对头。他没有看到自己系统中“最短”的那一块木板，而只看到自己系统中相对比较长的那几块木板。他没有看

到自己的“病”，只好归咎于命运不济。司马徽向他指出，他所缺的就是“经纶济世之士，完成霸业之人”。如汉高祖之张良、萧何那样的人物。

找到了“病”，刘备于是全力治“病”，又找到了“药”——诸葛亮。从此一飞冲天，成为三分天下有其一的霸主。

而诸葛亮也看到了刘备系统的缺陷，看到自己正是能够填补刘备那个木桶的缺陷的那一块木板。于是从隐居的山野中走出，从一个默默无闻的隐士一跃而成为蜀国丞相，成为中国历史上著名的政治家、军事家。

我们可以把刘备的系统与曹操的系统作一比较。曹操的系统，可以说各方面都比较均衡。文有高明谋士，武有猛将精兵。这样的系统很稳定，不容易被外界破坏，不像刘备系统，经常处于危险之中。但也因此很难有大的发展。诸葛亮当年如果投身到曹操营中，以他的才干，料想不会受到冷落。只是想取得在刘备营中那样的地位，开创那样的事业，是不大可能的。因为曹操的“木桶”中，不缺那“最短的木板”。

八字易象的这种“非平衡态”的系统思想，对当代社会人才择业亦是有帮助的。当代人才选择行业或企业，一般无非根据两点考虑：第一，考虑这个行业或企业是否有前途；第二，考虑自己在这个企业或行业是否能取得成就。按照八字易象的系统思想看，具体就应当从这两方面考虑：第一，这个企业或行业有没有“病”？也就是说有没有那块最短的木板？有的企业，高精技术人才云集，惟独管理混乱；有的企业，产品质量很好，惟独销路未打开；有的行业、企业市场需求潜力很大，只是技术未跟上……这些都是“病”，有病就意味着有前途。第二，您个人自己是不是刚好能治病的“药”？或者说您有没有信心成为“药”？如果是，进去容易取得成就；如果不是，在这里面就不容易出人

头地。

八字易象的“病药”思想，对证券投资亦是有启发的。众所周知，投资股票就是投资企业的未来，投资公司的增长潜力。绩优股的价格不一定会上涨。只有具备增长潜力的企业其股票价格才会上涨。那么什么样的公司股票才具备增长潜力呢？那种“有病”的公司，即在生产、销售、管理某个方面存在严重问题的公司就是有增长潜力的公司。这种公司一旦得了“药”，业绩就会出现突飞猛进的发展。

最后，八字易象的“病药”思想，对人与自然、人类社会也是有启发的。人是自然界最复杂、最高级的系统。但是这个系统可以说浑身都是“病”。人能走，但走不快，人能坐，但坐久了却要腰酸背痛。人能上树，能游泳……什么能力都有一点，但哪一项都不足以与其他动物相抗衡。人在自然界状态下的生活能力其实是很弱的。但正是这种“病”，形成了人类不断进化的动力。使人类制造出了足以与自然系统相抗衡的属人物质系统。

人类社会系统也是一个有“病”的系统。贫富不均、阶级矛盾、民族与种族冲突，欲望与物质之间失去平衡……动物的社会，如蚂蚁、蜜蜂等的“社会”没有这些冲突与矛盾，它们组织得非常完善，运行非常平稳。但正因为如此，人类社会能不断地进步，而蜜蜂和蚂蚁的社会却只能停留在原地，几十万年始终如一。可以说，如果人类社会到了完全消除了“病”的那一天，即不再有矛盾，不再有冲突，那么，人类社会的进步也就停止了。

2. “清纯”的系统（八字）

并不是所有的有“病”的非平衡态系统都能实现自组织。仍然用前面那个比喻，一个木桶缺了一块木板可以补上，但如果整个木桶已经腐朽不堪，或到处如筛子般漏水，补也无从补起。

系统也会出现这种情况。比如一个学生，如果他其他方面的功课都很好，所缺的只是一门。那么这一门一旦补上，毫无疑问整个学业将立即进步。如果他其他各门功课和知识都不好，那么即使有一门补上也无济于事。从八字易象的观点看，一个系统想要从有“病”变为有序，最后达到平衡，关键的一点是：除了所缺的那一块外，其他各块应当是坚固的、结实的。

这种坚固与结实在八字易象中有多种表述。因而形成了多种格局。八字中有多种格局，如曲直格、稼穡格、日禄归时、财官双美、壬骑龙背，又有正财格、正官格等等。从本书所要论述的角度，我们只讲两种，一种是成格，一种是败格。

所谓成格，是指柱中五行大体得位，气贯流通，也就是前面所说的比较坚固的“只缺一块木板的水桶”，又谓之为“清纯”。所谓败格，是指柱中五行不旺，又不得位，如筛子般漏水的木桶，即“朽木不可雕”的系统。这里先说“清纯”的系统。

所谓清者，并非一气成局，如纯一木火，或纯一金水，此种也是清纯之局，但清纯主要指的就是系统内部能量流转并无阻碍，金生水水生木木生火火生土，生生不息。

乙卯	这是很清纯的一种八字。水生木，木生火，
丁亥	火生土。以六神看，食透不见伤，正财透
乙卯	不见偏财，比肩透不见劫财，唯格局稍嫌
戊子	清寒，系统有“病”。故南方运后一路走好。虽有辛巳运天冲地克，却安然无恙
	(《滴天髓》)。

八字易象很推崇整个八字系统的“清纯”，说：

“一清到底有精神，管取平生富贵真。澄浊求清清得去，时

来寒谷也回春。”（《滴天髓·清气》）

单纯以八字来求富贵，当然是迷信思想。对此我们不必细究。我们要注意的是古人对八字系统“清纯”的研究，对我们今天研究系统如何趋向有序化的意义。

凡“清纯”之八字，五行中总有几行极为强旺。同时五行中往往缺一两行。或者即使有也相当的弱。如果联系到现实生活中的系统，比如说一个企业、一个人，我们同样可以说，如果要有大发展，即系统要趋向有序化，应该有几个强项。不必面面俱到，但必须有几个强项。缺上一两项不要紧。有时甚至非得缺才行，不缺，样样俱全，有时反而不够清纯。

但此种系统也有其缺点。一般说来，过于清纯的八字，抗风险能力较弱。《滴天髓》讲：“小儿之命，每见清奇可爱者难养，混浊可憎者易成。”（《滴天髓·小儿》）八字过于清纯，往往出生入死。联系到一个企业，一个人，高度发达的专业化经营，专业化人才，如赶上形势对路，固是一帆风顺，如形势不好，倒霉也特别厉害。稍微杂一些，不够清纯，发展可能慢一些，但抗风险能力较强。

3. 有“精神”的系统（八字）

八字易象当中的“精神”相当于我们平常所讲的系统中的体制或机制。一个有“精神”的八字就是一个有发展前途的八字。所谓精神，主要是指用神（新生事物）要有根底。有根底，如天干透出，地支有托。或地支虽无根，天干辗转相生。或天干虽不透，地支有隐藏，且不冲克。这样，外界的能量信息一旦输入，扶持用神，系统便会如枯木逢春，勃然而兴。反过来，如果用神天干虽透，地支全无，或地支虽有，却遭冲克，便谓之用神无精神。这种情况下，外界能量信息即使输入，也救不起已经枯死的用神。

癸未	甲寅	此造，丙生卯月，乙木紧贴而透。又地支会木，木可谓强矣。显然以用金水。但癸水和庚金都显无气。地支无金水，天干无相生。水之气尽泄于木，木之气而愈旺，而火炽。此便可以说系统无精神。即使运走西北方亦未能补起。（《滴天髓·精神》）
乙卯	癸丑 壬子	
丙辰	辛亥 庚戌	
庚寅	己酉	
壬午	丙午	丁火生于四月。地支酉见午火阳刃。火势可谓旺矣。宜以金水为用，天干壬水无根，地支丑中却暗藏辛金与癸水，又不受冲破。此便为系统有精神，运走戊申己酉庚之地，化劫生财。（《滴天髓·隐显》）
乙巳	丁未 戊申	
丁丑	己酉 庚戌	
丙午	辛亥	

从系统自组织的角度看，一个系统的内部机制必须有利于新生事物的成长。为新生事物的成长提供必需的土壤。环境中负熵的输入，外界信息能量的进入，需要有系统自身机制的配合。大至一个国家，小至一个企业、一个人，都是同样的道理。

近代中国，搞现代化，曾经试图以“中学为体，西学为用”。但没有成功。为什么呢？就是因为封建社会的整个体制不适合现代工业和市场经济的成长。用八字易象的话来说，就是系统没有精神。所以，外界即使输入负熵，也因找不到合适的土壤而无济于事。变法半途夭折。所以后来要搞民主科学和法制。再比如一个罪犯，假如内心良知尚未泯灭，道德观念还在，就比较容易接受改造和教育。也就是用神还能找到土壤。有的罪犯丧尽天良，全无人性，这就是用神无精神，教育和改造难以奏效。唯物辩证法讲内因是变化的根据，外因是变化的条件。外因通过内因而起作用。这与八字易象关于八字要有“精神”，用神要有

“根”的思想是一致的。日本和德国，在二次世界大战中遭到严重的破坏，但后来很快就恢复了元气，成为世界上的发达国家，也是因为这两个国家的“精神”还在。反观我们国家，经过20多年的改革开放，物质财富是增加了，但是“精神”丢了很多，这对将来的发展是很有害的。

格局的“精神”与“清纯”有时是有点矛盾的。一个系统一片清纯，无一点杂质。用神很可能无法立足。而一个系统五行俱全，又往往不够清纯。以一个人来说，假如他的思想观念极其单一，并无任何杂念，则可能不大容易接受新思想。如果他脑袋里什么杂七杂八的想法都有，比较容易接受新思想，但也可能因为思想太多而无法变得更加有条理，反而一片混乱、彷徨，不知所措。

4. “虚”的系统（八字）

在八字易象的系统思维看来，一个能够走向自组织的系统，内部还应当有“虚”。

何为虚？虚相对于实而言，是无。但又不是纯粹的无，而是应有未有之“无”。即是一种需要，一种希望。有这种需要和希望的系统，便称为“虚”的系统。例如，八字中有子、丑、卯，中间缺寅，便是应有之未有的“无”。再比如，亥、未出现，中间缺卯，也是应有未有之“虚”。八字易象认为，此中所缺的五行之气如刚好为天乙贵人或日主之禄，便为贵命。

己未
癸酉
丁巳
丁未

此造便为典型的“虚”的八字。丁火生酉月，巳酉缺丑，巳未拱午未酉拱申，为夹拱禄马。（《滴天髓·附录》）

关于虚，八字易象有很多专门的名词，如夹禄、拱禄、暗禄、夹贵、拱贵等等。我们不是八字易象士，自不必对此进行深

究。只是借此来说明系统中虚与实的关系。

中国哲学的道家历来推崇“无”，以无为本。老子讲：“天下万物生于有，有生于无。”（通行本，第四十章）这“无”就是空虚。老子认为，万物只有处于“虚”的时候，才是有用的时候。“无之以用”。

“虚而不出，动而愈出”（第五章），风箱当中因为是空的，所以能扇出风来。

“三十共一轂，当其无，有车之用。埴直以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以用。”（第十一章）房子当中因为是空的，所以能住人。车轮当中因为是空的，所以能安车轴。

海德格尔在论述“存在”时曾十分强调他的哲学与传统哲学的不同就在于他把人看作“此在”，此在是一种可能性，一种希望，一种筹划。唯物辩证法很重视理论（理想）在实践中的作用。马克思曾经说过，蜜蜂建造蜂房的本领使人类自叹不如，但最蹩脚的建筑师也要比蜜蜂高明的地方，在于他在建筑房子以前已经在脑袋里把它想好了。人类之所以超越动物，就在于人对未来有一个设计，有一个蓝图。

以我看来，这种设计和蓝图，大概也就是八字易象中的“虚”。从系统的观点看，就是“应有而未有”。一个社会，一个人，这种“应有而未有”的理想和希望，就是推动它们前进的动力。有了这种理想和希望，社会与人的系统才会出现“虚”。外来的信息和能量也才有进入的机会。恩格斯曾经说过，一个社会一旦有了技术上的需要，则这种需要就会比十所大学更有力的推动科学技术的进步。这种需要就是“虚”。其实不仅仅科学是这样，任何事情都是如此。比如，中国改革开放20多年取得了举世瞩目的成就，为什么它能发展这么快？可以举出很多原因。但其中最根本的原因恐怕就是中华民族有着祖国富强、人民生活

幸福的强烈愿望，觉得中国不应该落后，不应该贫穷，而应该强大，应该富裕。这就是“应有而未有”。有了这种“应有而未有”，改革开放才能激起人们的热情。假如没有这种热情，也就是大家都甘于贫穷与落后，认为中国就应该这么贫穷，这么落后，没有必要变得富裕、强大，那么，任何领导人想要搞改革开放都是不会成功的。

我们常讲，虚心使人进步。如何才能做到虚心？首先要有理想。没有理想，安于现状，如何能看到自己的不足？如何能虚心？

当然，虚要虚得好。以八字易象来说，虚必须是拱禄拱贵而不能拱凶拱恶。即有助于系统有序化的虚，不能是反将导致系统无序化的虚。以社会和个人来说，“应有而未有”必须是有助于人类进步、个人进步的，而不能相反。比如认为自己民族是世界上“最高贵的民族”，其他民族都应当接受他们的统治。这样的“应有而未有”显然是不利于社会系统的有序化的。

虚不是所缺，“所缺”是实的，以补上为好。例如八字金木水，中间缺土生金，须大运补上，则气贯流通。比如一个企业有人才，有技术，就是缺资金，那么资金一旦补上，整个系统也就活了。但是“应有而未有”的希望却永远不可填实。也就是说一个社会、一个人永远需要理想，需要希望。只要还有希望，还有理想，就还有发展的可能。一个社会、一个人，有希望的时候就是幸福的时候，什么时候没有希望了，这个民族、这个人的日子也到头了。

八字易象正是这样说的：“拱禄拱贵，填实为凶。”明确地说系统必须维持一种“虚”的状态。

第四节 系统自组织的内部因素与外部条件

系统进化，从无序到混沌，又从混沌到有序，要有两个基本

条件。从环境中“吃进”负熵是一个基本条件。除此之外，系统本身的涨落也起着很大作用。它决定了系统进化的方向。这里有两个问题：

1. 这种涨落是不是完全随机、无从预测的？现在有的科学家认为这个过程也不能完全是随机的，应当也有一定的规律可循。“决定论还是概率论？二者的关系可能是非此非彼，亦此亦彼。更真实地反映宏观世界的观念应是基于有限性的‘混沌论’。”并提出介于无序有序之间亦即决定与概率之间的“混沌序”。^①但这混沌序到底是什么？

2. 是不是任何要素的变化都会引起系统不可预测的后果？如果果真如此，那么混沌运动就是完全无法预测、随机的，表现在社会运动中，就是任何人打一个喷嚏都可以改变历史，自然科学和社会科学的研究就都失去了意义。这显然不符合事实。历史发展趋势和客观规律应该还是有的，而且也并不是所有的事物变化都会导致完全不同的后果。例如，毛泽东在论述战争时曾讲到过，“一着不慎，满盘皆输”，指的是那种对全局起决定性作用的战役，而不是指所有的小战斗。战争史上，常有连吃许多败仗之后打了一个胜仗因而扭转了全局的，也有连战皆捷以后吃了一个败仗而前功尽弃的。这里的“连战皆捷”和“许多败战”都是局部性的，对全局不起决定作用的东西，而这里的“一个败仗”和“一个胜仗”就都是决定性的东西了。^②

我认为，在这个问题上，我们应当从内部因素和外部条件两个方面去探讨系统在自组织过程中的变化。

① 郝柏林：《世界是必然的还是偶然的？》，载《现代科学的哲学争论》北京大学出版社1995年版。

② 《毛泽东选集》第1卷，第175页。

一、内部要素：“用神”与“闲神”

混沌运动的一个重要特点就是系统对初始值的高度敏感依赖性。这是众所周知的。一个系统当中有任何一个微小的数值或条件的改变，其后的运动就会差之毫厘，失之千里。一个最小的原因可能导致一个很大的结果。正如“蝴蝶效应”所表明的那样。但是，从八字易象的系统思维的角度看，在一个系统中，并非所有的要素初始值的变化对系统都具有高度的重要性。大致说来，系统对于两种要素的初始值的变化很敏感：

1. 比较弱小，但对系统全局的平衡起着重要作用的要素。八字易象把这种要素称作“用神”

什么是用神，前面已经讲过，是从日主在系统中维持稳定和进化的需要出发，也就是从系统维持生生不息的需要出发，在五行中选择的一项。一般说来，一个八字系统中虽然五行俱全，但往往轻重强弱不一。这种情况会妨碍系统的平衡，影响系统的内部流通。此时就要选择用神。八字易象当中的用神有四种作用：扶抑、通关、调候、专旺。从我们要论述的角度，这里只讲三种：扶助、压制、通关。

（一）扶助：

丁亥	日主壬水太弱，克我和我克者火土太强，
丙午	所幸壬水地支得禄，时上得印，以印为用
壬寅	神。（《子平真詮評注·論用神》）
丁酉	

可以把这个八字看作一个单位、企业系统，把“日主”即壬水看作是该单位的领导，如果这个单位里反对“我”的人，被“我”管束的人与拥护“我”的人相比，显得太多，系统就

失去了平衡，也就失去了流通。就要大力扶持支持拥护“我”的人。

(二) 压制：

戊寅	此造与前造刚好相反，寅卯辰地支成方，
甲寅	月令透用，以财损印为用。
丁卯	
戊申	

拿到社会实际系统中说，就是一个单位中，拥护“我”的人太多，“自己人”太多，比如一个企业，净是些自己家族里的人，这些人虽拥护我，但不服我管。这时候，就要找一些“我克”的对象，也就是服“我”管的人，签订合同，明确责任，努力工作。以实现系统的平衡。

己卯	月令七杀透干，又得火生。七杀过于强大，
丁丑	用乙木制之。
癸丑	
乙卯	

七杀，前面讲过，即为小人。一个单位里，小人得志，是任何领导人的心头大患。如果还有人来拥护小人，那就更麻烦了。对过于猖獗的小人，必须予以痛击，运用“我”的才干能力制止他们。但要运用得当。尤其是在小人有一定群众基础的情况下。如此造，己土有丁火来生，此时运用乙木制杀，弄得不好，乙木反去生了丁火，助起七杀。也就是运用才干去制止小人，反而被小人所制，更增强了他们的群众基础。

壬戌	丁火生酉月，月令财旺生官。但官受制太
己酉	过，以印合去食神为宜。
丁丑	
甲辰	

八字易象的一个基本观点是，八字中任何一种力量要素太过强大，都会导致八字失去平衡，都不是好的八字。实际事物系统也是一样。比如一个单位中，领导者的权力太过集中，不行；太过分散，也不行。领导班子中有一两个人能力太强，压住了其他人能力的发挥，不行；有一两个人能力太弱，牵制了其他人能力的发挥，也不行。这就是八字中“旺者宜抑，弱者宜扶”的道理。

2. 在开始时对全局平衡不起重要作用。但随着大运转换，与大运一致，对全局开始起作用。八字称之为“闲神”

《滴天髓》讲：“一二闲神用去么，不用何妨莫动它。半局闲神任闲着，要紧场合作自家。”任铁樵注云：“自用神、喜神、忌神之外，皆闲神也。惟闲神居多，故有一二半局之称。闲神不伤体用，不碍喜神，可不必动它也，任其闲着。至岁运遇破格损用之时，而喜神不能辅格护用之际，谓要紧之场。得闲神制化岁运之凶神忌物，匡扶格局喜用。或得闲神合岁运之神，化为喜用而辅格助用，为我一家人也。”（《滴天髓·闲神》）

从系统的角度来说，所谓闲神就是事物中的某一要素，一开始并不起什么作用，但随着外在环境的变化，信息能量的输入，它在系统中的地位有了变化，忽然对系统起了举足轻重的作用。

庚寅	此造，甲木生子月，两阳进气，旺印生身。
戊子	唯其过于清寒，须火来暖身，庚金生水，
甲寅	反不为宜。故丙火为用，而戊土为闲。但

丙寅

至壬辰癸巳运，水来伤火，喜得戊土护卫，或克或合，所以系统运行平稳。

社会系统中也常有布下“闲子”，后来大派用场的事。抗日战争国共合作期间，中共领导人周恩来派熊向晖打入国民党胡宗南部，嘱咐其不得从事情报和策反工作，只须埋头为胡宗南工作，广交朋友即可。问何故，答曰，熊是一颗“闲子”。这一闲就是八九年。但后来证明，这颗“闲子”布得实在高明。熟悉国共交战史的人都知道，熊向晖在后来的西北战场以致全国胜利的进程中起了什么样的作用，以致有人说，国民党在大陆的失败，是情报工作的失败。

在社会实践当中，布“闲子”的做法并不罕见。但把它提到系统理论的高度来认识，还是由八字易象提出。从八字易象来看，布闲子要注意：必须对大势发展（即八字中的“大运”）有一准确的估计。大运如不配合，闲子亦是闲着。大运如与估计完全相反，则闲子不但不助身，反而有害。如上造，戊土为闲，壬癸运土可制水，闲神变喜神。但大运如走金，戊土泄火生金，不唯无益，反而有害，则聪明反被聪明误了。中国在五六十年代，为准备战争，不在沿海地区发展大城市和工业，将大量工厂迁移和建设在山高人稀的内地，如果真的打起仗来，这倒不失为一着妙棋，但仗未打，结果到了今天，反而成为经济发展的累赘，就是一个例证。

现在有的企业广拉人才，只要是研究生以上的，什么专业都要。问其有什么用，答曰：“储备人才。”这种人才储备，也是“闲神”。有些人喜欢广交朋友，拉关系，尤其是与政府官员拉关系。这也是一种布“闲子”的做法。这些“闲子”，用得着的时候，诚然比他人抢先一步，实为高招，但如用不着，甚至大运走坏，也会成为系统稳定的破坏因素。比如企业会出现冗员，高

学历者跳槽；而拉关系者，如所交的朋友出了问题，有时反而祸及自身。至于个人身上，有些小嗜好，在外在环境不具备条件的时候，也可以说是“闲神”，一旦外在环境发生了变化，比如当了官，有了地位，这些小嗜好就会发生作用，给人以可乘之机，最后恶性膨胀，毁了一个人，这样的例子我们见得太多了。

二、外部条件：“药”

系统进化需要从环境中吃进负熵。八字易象对这种外部的负熵有个说法，叫做“药”。

所谓药，就是环境中对系统内部弱小的，但能对系统平衡和流通起决定性作用的用神的支持。也就是能补上木桶“缺口”的那块“木板”。前面说过，惟有有“病”的八字系统才能走向自组织。但有病还必须得药。即以前面所举的刘备的例子来说，刘备的系统虽然有“病”，但如果没有诸葛亮这个“药”，仍然不能走向自组织。

对用神支持的“药”有两种。一种是直接支持用神。这种前面已经说过。还有一种是系统中有阻碍用神的因素“忌神”。遇到这种情况，要去掉忌神。这也是对用神的支持。仍以水桶为例。假如在水桶的缺口中，有一颗钉子阻碍我们加上新的木板，我们要先拔掉这颗钉子。假如有烂木板将影响新木板的功能，我们要先去掉这些烂木板。假如一个企业里缺人才，但是还存在轻视人才、打击人才的概念，那就要首先去掉这些概念。然后人才才能发挥作用。总的说来，假如我们发现了薄弱环节，即“所缺的那一块”，我们还要看看是否有阻碍我们补上这一块的因素。

戊子
乙卯

此造丁生卯月，柱中木火并旺，所以用土。
也就是说，土就是“最短的那一块木板”。

丁巳	但柱中木盛，土难立身。须有金克去木方
丁未	行。所以运走戊午己未，家境平顺。一入庚申辛酉，去尽乙卯木，飘然而起。（《神峰通考·伤官食神格》）
壬辰	甲生亥月，时支得禄，可谓身强。冬木用火以暖局。时上丙火生寅可，但有壬水遥
辛亥	克。又有辛金生水，此即为病。幸大运一路东南，泄水生木，克金化水，卫火生土。
甲戌	所以一路大发。（同上）
丙寅	

三、“药”、“用神”、“闲神”思想的意义

1. 矛盾就是不平衡

唯物辩证法讲事物发展的动力是在事物内部的矛盾性。什么是矛盾？毛泽东讲，差异就是矛盾。但世上事物无不有差异，什么样的差异才能构成推动事物发展的矛盾呢？有人讲要看是不是处在一个统一体中。但一个统一体当中有很多事物，它们都有差异，却又并不是所有的差异都构成推动事物发展的矛盾关系。比如一个国家内部有不同的社会阶层，它们之间有差异。有不同的民族，它们之间也有差异。不同的地区也有差异。到底哪个差异（矛盾）构成国家的发展动力呢？

从八字易象的系统思维看，事物发展的动力是事物之间的不平衡。这种不平衡是由差异引起的，但差异并不等于不平衡。所谓不平衡，是指有一方特别强，或特别弱，这是事物发展的前提。

比如，现在大家都知道“大锅饭”、“平均主义”将导致一个社会进步活力的衰退。因此邓小平指出，要达到共同富裕，必须使一部分人通过诚实劳动和合法经营先富起来。其哲学根据何

在呢？人们往往更多地用人性的自私心理去解释。但如果从本书的角度看，它便是平衡与不平衡的关系。大锅饭和平均主义使社会处于一种平衡状态，所以难进步。要不平衡才能进步，所以要一部分人先富起来。

2. “病”就是主要矛盾

唯物辩证法认为，在事物的众多矛盾中，各种矛盾力量发展是不平衡的。有主要矛盾和次要矛盾。现实矛盾体系中，必有一种是主要矛盾。就是指在许多复杂的矛盾中居支配地位，起主导作用的矛盾。它的存在和发展规定或影响着其他矛盾的存在或发展。对事物的发展起着决定性的作用。因此，要集中精力找出主要矛盾，抓住主要矛盾，解决主要矛盾。这个理论是毛泽东提出的，是他对唯物辩证法的一个贡献。

毛泽东关于抓主要矛盾的思想是很有现实意义的，实际生活中它也被人们大量使用。但他没有说明怎么样去寻找和确定主要矛盾。许多人往往把主要任务等同于主要矛盾，或者把基本矛盾当作主要矛盾。

谈论主要矛盾，要把它与主要任务、基本矛盾区分开来。基本矛盾是由事物的特殊性质决定的。它贯穿于事物发展的全过程。只要该事物存在一天，该事物的基本矛盾也存在一天。比如人类社会的基本矛盾是生产力与生产关系、经济基础与上层建筑之间的矛盾，这个矛盾只能存在于人类社会而不能存在于其他地方。只要人类社会存在一天，这个矛盾也就存在一天。在人类社会发展的全过程，这个基本矛盾都是不会变的。但主要矛盾则是会变的。这是一。二，主要矛盾与主要任务也不同。主要矛盾由主要任务决定。比如战争时期，主要任务是打赢战争，这一点就决定了当时的主要矛盾，但这并不意味着打仗就是主要矛盾，而只是说确定主要矛盾必须服从于打赢战争这个主要任务。同样，和平时期的主要任务是发展经济，也并不意味着任何时候都必须

把经济建设当作主要矛盾。而应该看，在当前，是什么妨碍了经济建设这个主要任务的完成。在众多矛盾当中，如果有一个矛盾是妨碍了主要任务完成的，解决了它就能带动其他矛盾顺利解决的，能为顺利完成主要任务创造条件的，就是主要矛盾。

从本书的思想看，可以这么说，系统中最短的那一块，最弱的那一项，即“病”，就是主要矛盾。八字易象的系统思维主要从系统的角度看，是否妨碍了系统的流通性，阻碍了系统的生生不息。我们平常称之为“薄弱环节”。抓住它并且解决它，就是有病得药，就能使整个系统走上健康发展的道路。比如，1978年邓小平提出“人民日益增长的物质文化需要同落后的社会生产之间的矛盾”是中国主要矛盾，现在，中央在经济工作中着重抓扩大内需，都可以说是抓住了中国社会系统（经济系统）中最“短”的那一块，也即妨碍系统流通性的那一块，都是抓得很准的。

现在，距离邓小平提出中国社会的主要矛盾已经有20年了。当年，落后的社会生产是中国社会中最短的那一块，今天的情况是否依然如此呢？在当前中国社会众多的矛盾中，是什么矛盾妨碍了经济建设这个主要任务的完成呢？当前中国社会系统中最短的那一块是什么？我看是值得重新思考的。

3. 新生事物即是“用神”

唯物辩证法认为，推动事物发展的是事物中的新生力量。新的方面由弱变强，由小变大，而旧的方面由强变弱，由大变小，直至最后走向灭亡。但何为新生事物，唯物辩证法没有具体说明。只说是“符合客观规律”、“具有强大生命力”的，这些往往是事后认定。

在近年来的系统研究中，有人试图从系统角度去定义新生事物。认为，自然系统中，系统要实现自组织，从无序到有序，根源在于系统中存在一个“微弱的有序”。它是“具有较高信息量

但又缺乏物质能量的微弱信息”，与之相反的“是强大的无序”，它是“缺乏信息，较为无序的物质能量”。这两者结合以后，由于双方的取长补短，即微弱的有序获得了能量，强大的无序获得了信息，系统因而进入了一个自组织阶段。^①

以上两者说法不一，但它们有一个共同点，都很看重系统当中弱小的微不足道的力量，认为它们才是推动事物发展、使系统走向自组织的力量。八字易象的系统思维在这一点上与它们是一致的。“用神”正是属于这种系统中弱小的、微不足道的但对全局起着重要作用的要素。也就是说，新生事物大概也就相当于“用神”。

不过也有两点不同。

一是八字易象的系统思维选择用神、扶持新生事物的目的不是促使对立一方的灭亡，不是促使系统的破裂，而是要达到系统的平衡循环，实现生生不息的和合，这是与唯物辩证法的新生事物不一样的。

二是八字易象的系统思维选择用神从系统功能着眼，而不是从事物本身性质着眼。不论何物，只要能促进系统自组织，保持系统稳定，便为用神，即并无是否合乎“历史规律”这一说法。规律不是无法选择的，而是由主体根据需要确定的。这与唯物辩证法也不一样。

^① 沈骊天：《微弱的有序与强大的无序》，载《中国社会科学》1995年第5期。

第九章 系统的稳定

第一节 系统自稳的实现

系统的稳定性即抗干扰能力是系统的基本功能之一。系统论最重要的原则是整体性原则。系统的自稳功能就是整体大于局部之和的整体性原则的一个方面。单独的各个要素都不足以应付环境的变化，但当这些要素组成一个系统之后，整体就有了一种抗干扰功能，系统的自稳和自组织是系统的两个基本功能。

现代科学系统思维指出，应当区分出系统的两种稳定。一种是热力学上平衡状态的稳定，这不足取。“平衡系统是一种死系统——甚至比原子和分子还要‘死’。”^① 它不能形成系统的自组织和进化。另一种实际上指的是系统的适应性，或曰抗干扰能力。这种“适应性系统对于引起自组织过程的各种压力是最理想的抵抗者”^②。这被称为系统的自稳定。“自组织把系统引向更大的负熵状态，自稳定则把系统保持在先前存在的组织状态。在一种各种力不断起作用而且它们引起的扰动是处在通过自稳定可以校正的范围内的环境中，系统不仅能够存在，而且能够进化。”^③

① 《系统哲学引论》，第 57 页。

② 同上书，第 58 页。

③ 同上书，第 60 页。

无论什么系统都需要有一定的自稳功能，否则它就不能存在。所以，自稳是自组织的前提。有机系统和社会系统与其他系统的自稳不一样，有它们自己的特点。在这一点上，八字易象提出了自己的看法。在系统自稳这个问题上，耗散结构理论比较注重的是外界输入的能量大小，涨落有没有超过系统稳定的阈值。八字易象的思想更重视系统结构自身的抗干扰能力，也就是清纯的系统，自身生生不息。八字大运，不可能一辈子都走顺运，但如系统自身能做到生生不息的流转，则无论哪种物质能量输入，俱能安然处之。

一、气势流通的“清纯”系统

有人往往以为，八字系统要做到稳定，首先要金木水火土五行俱全，这是片面的。金木水火土五行俱全充其量只能做到平衡，即张楠所说的“无病”八字，不一定能实现系统内部的生生不息。而如果做不到这一点，则稳定是稳定，但不能做到自组织，即不能发展。下面这个八字正是这种情况：

丙寅	辛丑	此造，己生子月，年干丙火透出，一阳解冻。官星时支透出，生克制化合宜。但未能实现气势流转，水生木，木生火，火未能生土却去克金，金又来克木。流通气势在这里遇到了严重的阻碍。所幸丙火有甲木护卫，故安享有余，创业不足。（《滴天髓》）
庚子	壬寅 癸卯	
己亥	甲辰 乙巳	
甲戌	丙午	

拉兹洛在谈到社会系统的适应性自稳时，也注意到必须以内部的能量通道的畅通来实现稳定这个问题。他说，社会系统想要保持稳定必须做到两个方面：一是社会人群共同体和个人

之间相互需求的满足；二是社会经济、法律、政治、文化和道德“合成为一个制裁系统，它们把社会行为和外来影响引导到预先存在的通道中，并借助于修正措施减少偏差。”^①所以拉兹洛很重视社会的文化模式对保持社会稳定的作用。“预先存在的通道”既包括物质能量的通道，也包括精神能量的通道。所谓通道实际上也就是由人们之间相互需求的满足构成的。举例来说，一个地方来了一个企业，企业为当地的人提供了就业机会，企业工人的物质能量（物质消费）和精神能量的发泄，又给当地的第三产业带来了生意，提供了就业机会，这些行业的繁荣又带来了市场信息的繁荣，这又鼓励更多的企业在此落户……如此无限循环，社会便构成一个生生不息的系统，社会的稳定就维持住了。其中任何一个链条的不存在，都会造成流通的堵塞，能量聚集到一定的程度就会爆发，破坏系统的稳定。我们根据经验也知道，一个社会要稳定，一是要人人有饭吃，有活干，有娱乐；二是对外界和社会自身发生的变化，要能作出一个合情合理的解释。前者就是物质能量的循环通道，后者是精神能量的循环通道。二者缺一不可，同时它们又互相联系、互相影响。

二、系统要素的扶抑与通关

一个系统是靠各个要素协调实现流转，生生不息的。因此，作何一个要素都不能太强或太弱。如果有一个太强或太弱，都会造成不平衡。八字易象讲，用神的作用是对四柱中的五行扶之抑之，损之益之。其中的扶、益，便是前面所讲的“补上所缺的那一块”。抑、损便是“去掉太长的那一块”。扶，前面已经讲过了。这里只讲抑与通关。

^① 《系统哲学引论》，第125页。

1. 抑

戊辰	此造，丁生寅月，地支会木局而天干透甲
甲寅	木。木太旺，用金杀木。此即为抑。（《子
丁卯	平真詮评注》）
戊申	

在一个不平衡系统中，为达到系统平衡，对太强的一方加以抑制的事物，也是新生事物。因为它也可以促进系统的稳定。例如，一个犯罪活动猖獗的地方，见义勇为，与犯罪分子做斗争，便是对太强的一方加以抑制，也即新生事物；在一个决策层中，领导者个人权力过分集中，长官意志，个人说了算，这时采取一些必要的措施抑制个人权力，也是对太强的一方加以限制，也是新生事物。如果反过来，决策系统中权力过分散，缺少集中，许多事情议而不决，决而不行，那么，适当地集中权力又成为符合客观规律的新生事物。

2. 通关

癸亥	此造，金与木均坐禄地。庚虽得令，甲木
庚申	亦不弱，可谓两强并峙。取水以通关。这
甲寅	样，金生水，水生木，整个系统就避免了
乙亥	庚金与甲木两强对峙的局面。（《子平真詮

评注》）

有时候系统的两种要素都很强大，互不相让。如金木并旺，火水对峙。此时不宜克制一方，如金木相战，不宜助金克木，水火对峙，不宜助水灭火，因为双方均比较强大，再助起一方，硬性压制，整个系统不平衡的情况将更加严重，五行不能流通，严

重的将导致系统解体。这时候不是采取强行压制一方的做法，而是在两者之间设一个双方都能接受的“第三者”，对双方进行调和、融通。这种做法在八字中叫做“通关”。

在实际生活中，有些家庭，夫妻两人龙争虎斗，互不相让。但是两人都爱孩子，看在孩子的份上，两人的矛盾往往不至于发展到双方分裂的程度。这时孩子就起到了“通关”的作用。国际上两个国家对峙，要发生武装冲突，这时其他国家或联合国进行调解，也是一种“通关”。有些民事、经济案件在法院或其他组织主持下进行调解，这也是“通关”。总之，在日常生活中，“通关”是常见的化解矛盾、维持系统平衡与流通的做法。

丙寅	辛卯	此造，甲木生寅月，地支两见禄旺。天干
庚寅	壬辰 癸巳	比劫相帮，可谓身强。庚金地支见禄，又
甲申	甲午 乙未	通根身库，亦不弱。两强对峙，至癸巳运，
乙丑	丙申	天干化庚生木，地支巳申化水，解寅申之
		冲，所以运捷南宫。申运助起庚强来杀木，
		系统崩溃。（《滴天髓·震兑》）

八字易象的这种扶抑、通关的思想，对我们处理现实社会系统中的问题是很有意义的。

八字易象的系统思维认为，符合客观的、必然的规律的新生事物，是人们可以进行选择的。在一个系统中如果要维持系统的稳定，保持系统的平衡，扶持较弱的、较小的一方是一个规律。例如，在一个物质文明较发达、精神文明相对贫乏的社会，精神文明中出现的新事物便要进行扶持，而能促使物质文明进一步膨胀的新事物一般便不再认为是新生事物。因为它的出现进一步加剧了系统的不平衡。举例来说，在物质文明水平低下之时，报道“万元户”，宣传富起来的人的生活方式能促进消费，促进生产，

可以视为新生事物。但在物质消费高度发达，而精神文明建设相对滞后之时，再来宣传“黄金宴”，则不但不能促进社会发展，反而会加剧社会失衡。

能使一个系统中对立的两方沟通的事物也是新生事物，也要进行扶持。一旦通关成功，非平衡态即转化为平衡态，系统也就保持了稳定。

现在人类社会与自然界的矛盾也很严重，也是两强对峙，互不相让。怎么办呢？我认为也需要“通关”。需要找到人与自然界的沟通的“用神”，使人的生产与需要跟自然界的生产与需要统一到一起，生生不息。人与自然本来就是统一的，后来我们用劳动把人与自然对立了起来，现在我们要重新找到统一的中介。离开了这个，一味地强调保护自然，是不现实的，做不到的。人与自然界是在劳动中分离的，最终也只能在劳动中实现统一。劳动，就是人与自然沟通的“用神”。唯物辩证法讲“一分为二”，后来有些人认为应当讲“一分为三”。这第三者就是中介，它是两个对立物之间的缓冲地带，一事物向它事物转换的中间环节，两个事物交融形成的灰色地带。这在实际工作中是常见的。八字易象的“通关”与一分为三有点关系，但不完全相同，可作为一个参考。

八字易象的扶抑、通关思想，与用神思想一样，体现了事实与价值、内在尺度与外在尺度的统一。

第二节 系统自稳的失败

系统有自稳的功能，但有时自稳实现不了，这就是自稳的失败。它有两种情况：

一是这样一类系统，它们被一些固定的力所完全控制。看起来很稳定，实际上内部并没有什么循环流通。这种稳定是一种僵

化的稳定。一旦外界的信息和能量强行输入，与系统“固定的力”发生冲突，就会引起系统的崩溃。

辛丑	庚子	此八字系统就属于这种“完全被某种固定的力所控制”的系统。木火全无，土金水未能实现生生不息。
辛丑	己亥 戊戌	

癸酉	丁酉 丙申
----	----------

癸丑	乙未
----	----

壬寅	癸卯	此造，甲木生寅月，天干透水，申金既受寅冲，又受壬泄，故整个系统完全被水木所控制。至丙运，外界的物质能量（火）与自身的水发生激烈冲突，系统崩溃。（《滴天髓》）
壬寅	甲辰 乙巳	
	丙午 丁未	
甲寅	丁未	
壬申	戊申	

这种系统完全被一些固定的力所控制的现象，在社会系统中是屡见不鲜的。特别是中国封建社会里，受到统治者高压政策的摧残，文字狱盛行，整个社会被压制得“万马齐喑”，听不见一点不同声音，谁也不敢表示一点不同意见。表面上看起来社会很稳定，“众口一词”、“万众一心”，实际上是一种僵化。其中蕴藏着深重的危机。这种社会不能进步。一旦外界的信息与控制社会的力量发生冲突，它根本没有任何通道可以化解此种力量，社会系统于是就趋向崩溃。其典型的例子就是晚清的中国。

第二种系统是这样的，它的内部各个要素不但没有处在生生不息的循环中，而且各个要素互相冲突、互相矛盾。八字易象中叫做“天克地冲”。

在八字易象中，“天克地冲”的情况有两种：一种是八字系统与大运或流年，或者是大运与流年的天干地支发生冲突，此种暂且不论。我们所注意的、对系统思维有帮助的是第二种，即系统自身的天克地冲。八字易象中又叫做“天地交战”。这种天地交战再遇上第一种八字系统与大运流年发生天克地冲，才会真正导致灾难。《滴天髓》说：“天战犹自可，地战急如火。”刘基注云：“干头遇甲庚乙辛谓之天战，而得地支顺静者无害；地支寅申卯酉，谓之地战，则天干不能为力。其势速凶，盖天主动，地主静故也。皆见谓之天地交战，必凶无疑。”（战局）

丙申

此例由笔者提供。地支两亥冲两申，天干

庚寅

丙庚壬丙交战。又天干与地支丙申交战，

壬寅

庚寅交战。是一种典型的系统自身“天克

丙申

地冲”的格局。至癸巳运，系统崩溃。

系统当中各个要素不但不处于耦合，不但没有出现相干效应和协调，反而处在对立关系，这种情况在物理、化学与生物系统中大概是不会出现的，它只可能出现在社会系统和人的精神心理系统。

一个社会由生产力、生产关系、经济基础和上层建筑组成系统，这四个要素如果基本适合，那么，根据历史唯物主义原理，这个社会是健康的，稳定的，向上的。如果这些要素基本不适合，甚至处在对抗性矛盾当中，那么，社会革命的日子就不远了。按照八字易象的系统思想，这也就是“天克地冲”，系统的崩溃也就近在咫尺了。一个人的精神系统也会出现这种情况。比如，理智与情感处于一种矛盾冲突状态，或者各种矛盾的情绪交织在一起，既爱又恨，既悲又喜，最后导致精神崩溃。

所以，八字易象很重视各个要素之间的协作关系，这种协作关系主要就是生。所谓“上下贵乎情协，左右贵乎同志”。又说：“天地顺遂而精粹者昌，阴阳乖悖而混乱者亡。天全一气，不可使地德之莫载。地全三物，不可使天道之莫容。”（《滴天髓·干支总论》）等等，均强调此点。其中心思想，就是强调在八字系统的各要素之间不能处于不可调和的矛盾关系之中。

在整个系统中，八字易象特别重视天干与地支的协调。“上下贵乎情协，左右贵乎同志”当中，尤其以“上下情协”为最重要。即便天干各各相战，地支各各相冲，但只要干支之间尚能保持和谐，就是“上下情协”，就能够接续相生，仍有生发之机。地支为天干之根，天干为地支之表。这很可以用来比拟社会系统中政府与民众，经济基础与上层建筑之间的关系。民从就像是地支，政府就像是天干。只要政府能得到民众的信任，受到民众的支持，这就是“上下情协”，任何艰难险阻都能闯过，任何困难都不在话下。如果政府与民众处在互不信任，互相对立当中，那就是天地交战，必凶无疑。新中国建立以来，我们党遇到过几次很大的困难，例如三年经济困难时期，例如“文革”，国民经济几乎到了崩溃的边缘。为什么没有出现大的社会动乱？最根本的原因就在于“上下情协”，党和政府扎根于群众之中，人民信赖政府。所以孔子讲，治理国家，最重要的是人民的信心。粮食和军队反倒处于次要的地位。

关于如何保持系统的稳定，以及如何在稳定的基础上得到发展，传统哲学是不研究的。它们所关心的只是“我们关于外部世界知识的真实性问题”。唯物辩证法也不研究。它认为事物的发展是要打破矛盾统一体来实现的。稳定不过是事物处在量变状态的一种暂时的现象。量变是为质变作准备的，稳定是为飞跃作准备的。发展不是稳定，而是新事物的产生和旧事物的灭亡，所以发展是革命，是外部冲突。一味地讲稳定，追求稳定只是工团

主义的改良主义。这是与唯物辩证法产生的年代有关的。我们不能苛求于前人。

但是，八字易象的这个思想，对于我们今天和平与发展的年代，正确处理改革、稳定与发展的三者关系，却是有一定的启发意义的。

第三节 系统的“噪声”与八字的“忌神”

系统会进化，当然也会退化。从有序变为混沌，又从混沌变为无序。什么样的系统会退化，怎么样防止系统的退化，传统哲学也不研究，它只研究发展。现实当中的系统都是开放的，却也并不是永远走向自组织。人体系统会老化，企业会倒闭……应该说，系统的退化是一个普遍存在的现象。非线性科学证明，在适当的条件下，条条道路通混沌。不过它只是从物理学方面讲的。当代系统思维要研究的是生命系统。在这方面，八字易象当中有一些思想值得我们借鉴。

噪声也是混沌的一个重要范畴。噪声是一个很形象化的比喻。它指的是在系统有序运动中出现的干扰，如地基震动、气流变化、电压涨落，等等。噪声在任何实际系统中都是不可避免的，它通过系统内部的初始值的变化来影响系统，可以诱发系统的混沌运动。打个比方：一队士兵正步行走，我们一般看来，队列是很整齐的，但实际上各个士兵的脚步还是有些差别。随着时间的过去，这种差别会越来越大，越来越明显，最后将导致整个队伍的脚步陷入完全无规则运动。这就是说，一个系统的运动，随机区域总是逐渐扩大，最后吞并规则运动的区域。这个过程是由“噪声”引起的。非线性科学认为，噪声的出现是完全随机的，绝对无从预测的。在这个问题上，八字易象有些思想值得我们注意。

首先，噪声即相当于八字易象的“忌神”与“仇神”。八字易象中以有害于八字系统自组织的阴阳五行之气为“忌神”，以生扶忌神者为“仇神”。前面说过，用神往往为八字系统中较弱的一方，与此相应，忌神与仇神往往即为系统中较强的一方，即所谓“助纣为虐”的一方。任何八字系统中都必然会有较强的一方与较弱的一方，因此，任何八字中都会有忌神。但如外界环境不予以相助甚或反压忌神，则忌神虽强大，亦不能为害。这就是前面提到过的用神得地，系统将走向自组织。如果外界环境出现相助忌神、压制用神的能量信息，则系统将走向停滞倒退甚至崩溃。这种外来因素就是“噪声”。混沌学认为，噪声可以诱发混沌运动，八字易象认为，这种诱发是通过系统的内部因素和结构的变化，即压制弱小的一方、生扶强大的一方所实现的。噪声能否引发混沌运动，在什么时候、什么情况下诱发混沌运动，关键不在外部环境，而在系统内部。这就是格局的“清纯”与“混浊”。凡清纯的八字，不容易引发混沌运动，而混浊的八字，极易引发系统的倒退甚至崩溃。用混沌学的话来说，也就是诱发系统的混沌和无序运动。

癸未	癸亥	此造，丙生子月。纵观整个系统，木火两旺，水尽去生木，金水为保持八字平衡之要素，故金水为用。但月支之水受年支之土克，又尽泄于月干与日支。酉金远在时支，不能相助，又受丁火克，这就是用神受损。（《滴天髓》）
甲子	壬戌 辛酉	
丙寅	庚申 己未	
丁酉	戊午	
甲寅		乙生卯月为建禄。整个系统，水木占优，应用丁火食神以泄气来保持平衡。而时干癸水为忌神。可惜癸水透出，又通根于亥
丁卯		
乙亥		

癸未 支，紧克丁火，这就是忌神不但没有受压制，反得支持。使得八字进一步失去了平衡。（《滴天髓》）

以上两个八字就是“混浊”的八字。《滴天髓》讲：“满盘浊气令人苦，一局清枯也苦人。半浊半清犹是可，多成多败度晨昏。”何为混浊？相对于清纯而言。有害于全局气息流通的要素没有受到压制，反而得到暗地里（地支）的支持，有利于全局气势贯通的要素没有得到支持，反而被压制、破坏，这个系统就“混浊”了。

不平衡是走向自组织的前提，但平衡又是稳定的前提。不平衡的系统可能会走向自组织，但很不稳定。平衡的系统不一定会很快地进步，但会比较平稳。所以，一个系统要保持稳定，必须防止某一两个要素占据压倒优势。系统一旦失去平衡，不稳定的日子也就到来了。在社会当中，某个系统的控制中心（领导者）有时会有意识地在他所领导的系统中容许甚至制造一些不和谐的因素，不使该系统某一势力太过强大，不使系统过于“团结”，而有意识地制造一些“对立面”。这种做法往往被指责为“搞权术”。但是，从八字易象系统思想来看，这种做法是为保护系统平稳运行所必需的，因为这种“不和谐因素”和“对立面”就是用神。

在八字易象系统思想看来，用神与忌神都不是固定的。《周易》当中，以阳为君子，阴为小人，阳为贵，阴为贱，同样的爻位，阳爻居之便为吉，阴爻居之便谓之凶。这还带有某种机械论的味道。八字易象完全没有这种观点。不论阴阳，不论金木水火土，只要对全局平衡有利，便是用神，便予以扶持；反之，便予以打击。

所以，一个社会，也要允许存在一些不同的意见，听到一些

不同的声音，要有一些不同的价值观念。中国现在已经习惯于“一分为二”，往往从自己的价值观念出发，以自己的价值观来区分什么是“好”的，什么是“坏”的。对不好的予以打击，对好的予以扶持。总是希望社会上的一切都是“好”的，把“坏的”全都消灭干净。主观愿望不能说不好，但往往事与愿违。从保持系统平衡的角度看，应当说，只要是与社会占统治地位的思想不同的，相对立的思想，都应当占有一席之地。为什么？为了保持平衡。失去了平衡就失去了稳定，它是一个社会最大的灾难。建国以来有过几次大规模的清剿“错误思想”的运动，规模最大的就是“反右”和“文化大革命”，将社会上不同的声音几乎全部压制，算得上是“万众一心”，结果系统失去了平衡。对比西方社会，看起来乱七八糟，各种思想、各种流派纷纷表演，动辄游行示威，一点也不团结，更不用说“万众一心”了，但社会却能够维持在一个相对稳定的态势。

第四节 系统的顺局与从局

顺局与从局的思想是八字易象系统思想所特有的，它对当代系统思维具有特别的意义。也是传统系统论思想所没有提起的。

一个正常的八字，应当是有克有生，事实上大多数八字也均是如此。当然不会都很平均，这时就要扶起弱小的一方，抑制强大的一方，也就是寻找到“用神”，如此方能做到生生不息的流通。但有的八字系统，五行当中有某一二行占据了绝对优势，其余五行几乎不见。或是有克无生，或是有生无克。想寻较弱的一方都无从寻起，系统不是一般的不平衡，而是绝对的不平衡。一般说来，这样的八字系统很难实现自组织或稳定。但正如辩证法所说的物极必反，这样的八字系统不但不会出现死路一条，相反地，它们可以用另一种方法达到系统的平衡与稳定。这就是八字

中所说的“顺”与“从”。

这方面的主要论述见于《滴天髓·评注》。任铁樵说：

旺则抑之，如不可抑，反宜扶之；弱则扶之，如不可扶，反宜抑之。此命理之真机，五行颠倒之妙用也。盖旺极者抑之，抑之反激而有害。则宜从其强而扶之；弱极者扶之，扶之徒劳无功，则宜从其弱而抑之。（《滴天髓·体用》）

下面分别论述系统的顺局与从局。

一、顺局

关于顺局，《滴天髓》是这样论述的：

“顺逆不齐也。不可逆者，其气势而已矣。

“刘基注：刚柔之道，可顺而不可逆。昆仑之水，可顺而不可逆也。其势已成，可顺而不可逆也。权在一人，可顺而不可逆也。二人同心，可顺而不可逆也。

“任铁樵曰：顺逆之机，时退不悖而已矣。不可逆者，当令得势之神，宜从其意向也。……若勉强得制，激怒其性，必罹凶咎。”（《滴天髓·顺逆》）

顺局指的是在八字易象中，以日主为首的某一二行气极强，系统中根本没有可以压制这种气势的力量。此时就要顺，让其发泄。

甲寅

丁卯

甲辰

丙寅

此造，甲生卯月为羊刃。支全寅卯辰三会木，木势极旺。幸而有丙丁两个“窗口”发泄木气，故南方运系统平稳运行。壬运封闭窗口，系统之气无处发泄，系统崩溃。

戊戌	此造，土金各半，两气亦成象。木火水皆
辛酉	不见。故见水以接通辛酉两个“窗口”发
戊戌	泄出的“金气”为好。所以亥子丑一路北
辛酉	方运，系统运行有序。

最好的八字是实现了自身生生不息的循环。但要做到这种程度，八字须五行俱全，而且位置得当。八字并不是什么时候都具备这些条件的。如上所述，出现这种某类五行之气占据绝对优势的情况，怎么办呢？这种时候，关键是要让系统自身的“气”实现“体外发泄”，要有发泄的窗口。如此，虽不能像最好的系统那样生生不息，但也可保自身无虞。这种时候，最要不得的就是不自量力地企图克服这种极其强大的力量。

丙寅	乙未	此丙火生午月，为阳刃。烈火焚木，旺之
甲午	丙申	极矣。粗看似乎可用癸水正官调候，细看
	丁酉	则癸水无根，四柱无金，只得从其强势。
丙午	戊戌	所以木火土运，系统平稳运行。申酉运，
	己亥	系统动荡。至亥运，外来能量与系统自身
癸巳	庚子	强大的控制力发生冲突，系统崩溃。（《滴
		天髓·体用》）

系统的这种“从局”的情况不会出现在物理和化学系统，但在生命系统和社会系统能见到。在社会系统中，有时会出现群情激愤、势不可挡的情况。在这种旺势已极的情况下，去企图分清是非、压制群众的情绪，往往是徒劳的，弄不好还会像以杯水灭车薪之火一样，不但不能灭火，反而成火上浇油。此时只能顺其旺势，帮助其泄气，而不可贸然制之，以致引发系统崩溃。

《三国演义》里，有一个曹操平息士兵动乱的故事，是对八

字易象系统思想关于“旺则宜泄不宜伤”的极好说明。

建安二年，曹操发兵进攻袁术。袁术闭门拒战。曹操 30 万大军与之相拒月余，粮草殆尽，士兵饿着肚子，都怨气冲天，骂曹操克扣军粮，太欺人。曹操探听明白之后，就密召管粮官入账，说：“我想向你借一样东西用一用，以稳军心。”管粮官问：“丞相要向我借什么？”

曹操说：“要借你的人头示众。”

管粮官大惊道：“我并无罪过。”

曹操说：“我也知道你并无罪过。但你若不死，三十万军心皆变矣。你死之后，你的妻子儿女我会好好照顾。请不要担心。”

曹操随即叫来刀斧手，将管粮官推出门外斩首示众，号令说：“管粮官盗窃军粮，故意克扣，按照军法处斩。”士兵们的怨气得到了发泄，军营中一下子平静下来。一场迫在眉睫的兵变被曹操轻轻化解。这就是“旺极则泄之”的做法。

曹操的这种做法，极不为中国传统的道德和价值观念所认同，所以他在历史上被人说成是使权术和奸诈的典型。但在当时，实为最好的也是唯一的办法。如果他作出另外一种选择，比如宣布军队纪律，批评士兵“缺乏吃苦精神”，甚至找出几个叫得最凶的杀掉，以儆效尤，反而会闹出更大的事情，触犯众怒，引起公愤。不要说取得战斗胜利，连自己能不能保住生命都是个问题。

在一个气势纯一的社会系统中，唯一的办法就是顺从这种气势。只有在这个系统中出现不和谐的声音，即气势不再纯一，并且这种不和谐声音有一定力量时，才可以采取对其气势打击、压制的办法。所以有时候系统的控制者（日主）要先在系统中做分化工作，分化到一定程度，再对“旺气之神”进行打击。如此，可保系统无虞。

除社会系统之外，人的精神系统也会有这种情况。有了怨气、怒气，会出现“暴跳如雷”的情况。此时精神系统已经达到“旺极”的地步。旁人切不可采取正面批评、压制其气势的方法，也应该采取旺极则泄之，任其发泄之后，再采取批评的办法。否则会使其怒气更大，甚至一发而不可收拾，惹出可怕的后果。

二、从局

关于从局，八字易象里一向就有这个说法。在《渊海子平》、《三命通会》中都有“从杀”、“从财”的说法。但把“从”作为一种格局提出来，是在《滴天髓》当中。任铁樵说：“从象不一，非专论财官而已也。日主孤立无气，四柱无生扶之意，满局官星，谓之从官。满局财星，谓之从财。……尚有从旺、从强、从气、从势之理，比从财官更难推算。尤当审察。此四从，诸书所未载，余之立说。”（《滴天髓》）

壬寅
丁未
己卯
乙亥

地支亥卯未全，天干丁壬合木。己土孤立无援，不得不顺从强大的木势。所以木火水运，系统平稳运行，至丙运，外界力量妄图扶起日主己土与强大的木势进行对抗，结果系统崩溃。（《滴天髓·附录》）

这种“从局”是屈服于外界的压力。这种情况下，主体（日主）所处的地位，与《周易》乾卦初爻的“潜龙勿用”有点像。但处理方法不同。在《周易》中，是要求君子韬光养晦，积蓄力量，准备奋斗。但在八字易象当中，是服从和服务于异己的强大力量，甚至于助纣为虐。我们前面说过，这种处理事情的方法不会出现在封建阶级处于上升时期的《周易》中，只会出现在封建统治阶级已经开始走下坡路的宋朝。它与“天行健，

君子以自强不息”的阳刚精神是相违背的。但它不失为一种处理具体情况的手段。在生命和社会系统中，有时会出现这种情况。某种力量占压倒性优势，在这时候，为了防止系统出现崩溃，就不能与这种力量对抗，而只能顺从它。中医对人体系统就有“虚不受补”的说法，即病人身体太过虚弱，此时如用人参等进行大补，补药反成凶手，会致病人于死地。

在社会系统中，当某种力量处于压倒性优势时，也不宜采用硬性对抗的方法，也应当采用顺从的方法。《神峰通考》也讲到这个问题，还就此比喻：“譬如遇强盗，本身无主，只得舍命从之。就要有财，生起其杀，行财杀运，以生助其杀也。畏见八字有根处及制杀运。犹如从盗，又思归父母兄弟之乡，则盗放汝乎？又如从盗，就要助起其盗，若又克害之，则盗必恶汝。”（偏官格）例如，列宁在1918年与德国签订《布列斯特条约》，也是采取了“从”的方法。周恩来在“文革”期间，“极左”路线如狂飙烈火，气焰熏天，他也采取了“顺从”的方式，既保全了自己，同时也尽可能地减少了许多损失。如果他不这样做，采取正面对抗的形式，也许能给自己博得一个道德美名，但却可能会造成中国共产党领导系统的进一步分裂，造成中国社会更大的灾难。这是一种高明的斗争策略。邓小平同志对周恩来的这个作法给予了高度评价。^①

还有一个具体例子。据老革命家廖承志回忆，他在长征期间，在红四方面军工作时，当时，张国焘闹分裂，他作为“异己分子”被张国焘逮捕，押送途中对面遇上了周恩来和张国焘。他连忙喊：“周伯伯。”周恩来当时在四方面军是孤身一人，正在与张国焘谈判。他见到廖承志，当时并无好脸色。既没有试图劝说张国焘放人，也没有为廖承志辩白，而是声色俱厉地批评了

^① 《邓小平文选》第2卷，第348页。

廖承志，并要他向“张主席”认错。廖承志后来说，正是周恩来的这个做法，救了他的命。如果周恩来当时试图救他，则张国焘就会起怀疑而致杀心。

中华民族是一个讲气节的民族。人们赞颂的是“宁为玉碎，不为瓦全”的高风亮节，提倡的是“冻死迎风站，饿死不低头”的铮铮铁骨。但同时我们民族也是很讲究斗争策略的。八字易象的“从局”的方式，在敌强我弱的情况下，是有一定的参考价值的。

第五节 八字的真善统一

八字易象的系统哲学思维，前面说过，是真与善的统一。这真与善的统一包括两个方面的内容，一是系统合规律性与合目的性，亦即内在尺度与外在尺度的统一。二是道德与自然的统一，这也是中国古老的“天人合一”命题的一个重要方面。

一、道德律与自然律的统一

在宋明以后的儒家学说中，天人合一主要是指“天道性命通而为一”，也就是“天理”与“良心”合而为一。宇宙秩序即是道德秩序，道德秩序即是宇宙秩序。孔子以后，从孟子、董仲舒到朱熹到王阳明直到当代海外新儒家牟宗三等人，他们的努力所集中的一个主要方面，就是试图证明“天理”与“良心”的一致性。即道德秩序是有一种自然根据的，是由自然规律来保证其合法有效性的。不过这种努力一直不太成功。问题的关键在于，即使举了很多例子，用了很多逻辑推理来证明人天然地就具有道德，哲学家们也还没有说明一个问题：假如人心能做到天然地与“天理”一致，为什么其他生物不能具备这种与天理一致的良知呢？假如说人们具有良知是因为人有不同于其他生物的特

殊构造，那么这种构造又是什么呢？

八字易象以自己的思想对这个问题作了回答。

八字易象认为，人与天地万物一样，秉阴阳五行之气而生，故天人本为一体。但惟人能得五行之全，故人为贵，为万物之灵。

万物莫不得五行而戴天履地，惟人能得五行之全，故为贵……即羽毛鳞介，亦各得五行专气而生，如羽虫属火，毛属木，鳞属金，介属水。惟人属土，土居中央，乃金木水火中气所成，独是五行之全，为贵。（《滴天髓·人道》）

因此，人有一种道德的可能性，这种道德的可能性来自五行之气的搭配，搭配得好，人性便善，搭配不好，人性便恶。人性之所以有善恶之差别，是因为各人所禀阴阳五行之气不同。如阴阳五行之气均匀、流通，不出现偏枯、缺陷、刑冲克害，则人性为善，也就是此人有道德，否则，就为恶，没有道德。“五气不戾，性情中和。浊乱偏枯，性情乖逆”。（《滴天髓·人道》）

己酉	乙亥	此八字，癸日主生子月，四柱中唯见火土，水火土相战，少木来转化，可谓五行之气乖戾，水土混浊，四柱不见木可谓气偏，所以心术不正，权谋过人。（《滴天髓》）
丙子	甲戌 癸酉	
癸未	壬申 辛未	
戊午	庚午	

庚午	丙戌	此为中国历史上大奸相和坤之八字。庚生酉月，柱中火旺，金火相战，无土来化火生金，壬水无根，不能灭火，阴阳五行之气亦有“乱”的现象。（《滴天髓》）
乙酉	丁亥 戊子	

庚午 己丑
庚寅

壬午 辛卯

乙丑

丁亥

丁酉

壬寅

金木水火土五行俱全，生生不息。毫无偏枯缺陷，所以为人光明磊落，一心为公。
(《命理存验》)①

八字易象认为，一个人的性情、气质，可以由他的八字中看出。也就是说，一个人出生时所禀的阴阳五行之气，决定了此人一生的性情、脾气。一般说来，五行俱全为中和，性情不至于偏激，但如五行不全，却气势清纯，也同样很好。

戊戌

甲寅

丁卯

癸卯

此八字前面已出现过，是道德高人。丁生寅月，木火通明，四柱不见金，格局甚是清纯，所以高风亮节，受到衷心拥护。

丁亥

辛亥

庚寅

戊寅

此造为无道德人。庚生亥月为伤官。格局虽五行俱全，但火土远隔，未得生生之妙。日主本弱，官不生印反制劫，显然便不如前个八字清纯。故为人权谋异众，皆因火土远隔而未能生土之故也。

有一个广为人知的关于五行主人情性不同的说法，如说木主

① 《命理存验》为民国林庚白所著，分别附在《滴天髓》和《子平真诠评注》两书后面。

仁，金主义，土主信，火主礼。所以日主天干为木之人，为人耿直，讲道德，多为君子；日主天干为土之人，往往为人敦厚，重诺守信，等等。不仅八字易象，在相术等术数中亦有这种说法。但这是形而上学的简单分类。日主天干不外乎五行，若以此分类，则世人只有仁义礼智信五类，哪里还会有奸诈恶丑之人呢？五行主五义的说法只是简单的比附，并非八字易象的真正思想。五行只提供了一种可能性，根本的仍要取决于五行搭配。《滴天髓》讲：“五行在天，则为元亨利贞。赋在人，则仁、义、礼、智、信之性，恻隐、羞恶、辞让、是非诚实之情，五气不戾者，则存之而为性，发之而为情，莫不中和矣。反此者乖戾。”（性情）说的正是这个意思。

庚辰 丁亥 甲辰 壬申	此为现代军阀徐树铮之八字。如以木主仁，则此人完全相反。杀人如麻，专横跋扈，最后自己也被枪毙，有何仁义可言！（《命理存验》）
----------------------	---

细观上造，甲生亥月，壬水化杀生木，本为可观。惜相隔太远，故五行虽全，气不流通，该造全靠丁火强以制杀，但丁火无根，亥中甲木为申中庚金所伤，故不能实现生生不息的循环。

二、道德的主观努力与环境

这么说来，人性全由个人所禀先天阴阳五行之气所定，是否八字易象就完全否定了个人后天道德修养努力的作用了呢？就认为人性是永远不变了呢？不是的。八字易象认为人性会变。

这种变化来自两个方面：一是大运补上五行所缺，即前面所说的用神得地，导致四柱八字气之流通。这种流通，不但会引起

一个人事业的变化，也会引起一个人性情脾气的改变。由于大运是连续不断地改变，所以一个人性情也是日日变化，当然，万变不离其宗，只能在原有的阴阳五行之气的基础上改变。这个观点既看到了个人性格有可变的一面，又看到其稳定性的一面，可以说还是比较辩证的；二是八字易象也很重视个人所处的环境即后天道德教育对人的作用。前面曾经叙述任铁樵在论述女子周围的环境对她的作用的一段话，其中谈到要严肃清理女子周围的环境，虽然这段话主要是讲以封建礼教束缚女子，但其中重视环境和教育作用的思想还是很明显的。

八字易象关于人所禀之气决定人的性情的观点，被古代哲学家们吸收，成为中国古代一种广为流传的人性观。

如王船山的“性日生论”，即认为人性不是一成不变，而是在不断的生成改变中，便是从八字易象当中来的。

二气之运，五行之实，始以为胎孕，后以为长养。取精用物，一受于天产地产之精英，无以异也。形日以养，气日以滋，理日以成。（《尚书引义·太甲二》）

其中的“胎孕”、“长养”都是直接来源于八字易象的概念。其思想认为人生一日便受五行之气一日，一切都是阴阳五行之气运行的结果，也是八字易象的思想。宋代以后，在人性观上占统治地位的是性两元论，即将人性分为天地之性与气质之性。人均秉天地之性，所以人性本善。现实中的人性之所以有善有恶，其根本原因在于所禀之气不同。禀得气清者，为贤为善；禀得气浊者，为愚为恶。从张载、戴震到王夫之，理学家如朱熹、二程等也都承认人生所禀之气对人性的善与恶有决定性的作用。但他们对此没有作具体的解释与发挥，以致后人往往觉得摸不着头脑。“张子的性论，最不易了解，因其合宇宙之性与人性为一”，“明

道论性的话不多，又皆浑论圆转，所以也不易了解”。^① 现在的中国哲学史研究一般都认为这种人性论玄想的成分太重，实证性太差。但实际上这种观点在古代是有“实证”的，这就是八字易象的“实证”性。古代八字术普及，文人学士都懂一点，有些还是这方面的专家（如朱熹），所以不必特别进行解释，但当代中国哲学工作者对术数均不甚了解，所以造成隔膜。

具体地说应该是这样的。“天地之性”就是生生不息。大自然稟阴阳五行之气而生，五行的本性就是生生不息的循环，太阳东升西落，四季更替，就体现了这种循环。人是生成于这种循环中的，所以说人的天地之性本善。但各人所稟的阴阳五行之气有不同，有偏枯清浊之分，所以人性有善恶。善之性可谓与天道合一，而恶之性不可谓与天道合一。宇宙秩序乃是一种生生不息的大化秩序，宇宙万物从无到有，从简单到复杂，是由于阴阳五行之气的相生相克，气贯流通，金生水水生木木生火火生土，又反转相克，循环不已，这就是天理，这就是天道。凡贤惠善良之人，其所稟阴阳五行之气是合乎自然，而丑恶凶邪之人，其所稟之气是违反自然秩序的，或五行偏缺，或不能流通生息，所以，道德良心有天理，善可谓与天道合一，而恶不可谓与天道合一。

这里我们要把“道德”与“道德规范”区分一下。因为这两者正是八字易象的思想与宋明理学不同的地方。在八字易象看来，道德规范虽为人类社会所特有，但道德的根据却在自然。“道德规范”的根据在人类社会本身，并且它是随着社会的发展而变化的。例如从前认为男女自由恋爱为不道德，父母之命，媒妁之言为道德，现在反过来，男女自由恋爱为道德，父母对儿女婚姻干涉过多为不道德，等等。这些规范都是可以随着社会发展而变化的，但是“道德”本身是不会变的，任何一个时代，一

^① 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社1982年版，第215、216页。

个社会都不可能没有道德。这是以《滴天髓》为代表的八字易象的观点。以张载为代表的“气本论”哲学家们继承了这一观点，认为气产生理，理学家们把它改了一下，理在先而气反在后，结果“天地之性”变成了封建伦理道德规范本身。

怎样为人类社会的道德规范寻找本体论的根据，即开出“道德底形而上学”（冯友兰语），一直是中外哲学家苦心求解的课题。按照西方哲学的观点，人猿揖别以后，人就与自然界对立起来，道德是人类社会所有的，自然界没有，所以道德的根源只能在人类社会本身寻找。但八字易象认为道德的根源在自然（不是自然界）。自然创造了我们人类，我们的血肉身体头脑都来自自然，我们的行为当然也来自自然，那么为什么人会有自然的其他造物所没有的“道德”呢？这是因为人与自然界其他造物的阴阳五行之气构造不一样。人得五行之气俱全，而其他生物只能得其中一种或两种。

在八字易象看来，世界上本没有逃出“自然”的东西。道德的自然根据在哪里，就在阴阳五行之气。一个人只要秉得阴阳中和，五行得当，他就具备了充分的道德根据，他在任何一个时代都是“道德”的：生在古代，他会是三纲五常的忠诚执行者；生在今天，他会是精神文明的模范；生在未来，他也会符合那个时代的道德规范。

西方哲学从根源上把人与自然对立起来，造成主客分离，心物分离。人无法与自然沟通，不得不在人与自然之外寻找一个造物主以求得沟通，所以康德在以纯粹理性批判否定了上帝和灵魂不死以后，又在实践理性批判中把上帝请了回来。因为他认为这是为了保证道德“绝对命令”有效性所必不可少的。然而，在科学高度发达的今天，虚拟的彼岸世界已经缺乏对人的约束力，“上帝死了”，而且不再能复活。今天，哲学家们不得不寻求沟通心与物的新途径，希望能由人类的

理性认识开出人生境界，即所谓“转识成智”，“化理论为德性”。这里一个关键的任务，就是怎样把对自然的认识与知识转化为对人生的认识与知识。而要这样做的前提，是必须承认自然与人类社会在根源上是一致的。如果否认了这一点，再怎么以最严密的“科学”理论与方法去提高人生境界，只能是南辕北辙。

八字易象在这里，可能更多的是给我们一种启示而不是答案。

第十章 生生不息是系统的最高境界

第一节 生生不息与超循环理论

当代英国科学家艾根提出超循环理论，从一个与耗散结构理论不同的角度解释了生命和有序化的起源。艾根从生命前演化的角度区分了反应网络的三个等级：反应循环、催化循环、超循环。在这些循环中，整个循环反应过程所形成的产物成为进一步进行循环反应的催化剂。例如 DNA 分子的半保留复制就是如此。其中的一支单链起着模板的作用，把反应底物按照特定要求“塑造”成为另一支互补的单链。整个催化循环所构成的有序活动构成自复制单元。几个自复制单元之间再构成一个新的循环。于是就构成一个超循环的系统。它们在内部不停地进行循环，这就是生命产生的一个条件，系统走向有序化的过程。拉兹洛说：“为生命有机体的结构编码的一系列核酸的稳定性就是建立在催化循环的基础之上的。在更高的组织层次上，它们还是我们星球生物圈内所有生命形式持续存在的基础。”^①

巧的是，《周易》和八字易象都提出了“生生不息”的思想，似乎暗示了中国传统哲学中“生生不息”与当代科学之间某种殊途同归。八字易象的生生不息与这里的超循环思想是相当吻合的。

《滴天髓》与在它前面的八字思想相比，一个很大的不同就

^① 拉兹洛：《进化》，社会科学文献出版社 1988 年，第 40 页。

是它提出了八字内“气”的流通问题。

始其所始，终其所终。富贵福寿，永乎无穷。

刘基注曰：“年月为始，日时不反背之日地为终。年月不妒忌之，凡局中所喜之神，引于时支，有所归者，为始终得所，则富贵福寿，永乎无穷矣。”任铁樵注：“始终之理，要干支流通，四柱生化不息之谓也。必须接续连珠，五行俱足。”（干支总论）这是最理想的八字，它代表了人生的最高成就。

壬寅	乙巳 丙午	此造，年干壬水为始，日支亥水为终。柱中五行接续相生，气贯流通。所以东西南北运均无所忌。“贵至二品，富有百万，子孙济美，寿至八旬。”可算是非常难得了。（《滴天髓》）
甲辰	丁未 戊申	
丁亥	己酉 庚戌	
己酉	辛亥 壬子	
戊戌	辛酉 壬戌	此造也与上造类似。从年干开始，土生金，金生水，水生木，连绵不绝。地支同样是接续相生，所以“乡榜出身，仕至黄堂。一妻二妾，子有十三。科第连绵，富有百万，寿过九旬。”（《滴天髓》）
庚申	癸亥 甲子	
癸亥	乙丑 丙寅	
乙卯	丁卯 戊辰	

有些人可能以为当皇帝的八字才是最好的八字，当皇帝才是人生的最高成就。但八字易象不这样看。当皇帝的八字不一定是

最好的八字。有些当皇帝的八字也并不好。如清代光绪等人。在八字易象看来，最好的八字就是能够实现生生不息的循环的八字。

“生生不息”是《周易》的根本精神，也是中华文化的最高理想。“天地之大德曰生”，“生生之谓易”（《系辞》上）。但是，《周易》没有明确地讲怎样实现生生不息。唐人孔颖达《周易正义》注释：“言天地之盛德，在乎常生。故言‘曰生’。若不常生，则德之不大。以其常生万物，故云‘大德’也。”又说：“生生，不绝之辞。阴阳变转，后生次于前生，是万物恒生，谓之‘易’也。”这样看来，像《既济》、《泰》等卦，阴阳互生，可以说是生生不息了。

现在有一种用西方文化的模式来理解中国传统文化的倾向。例如，把“仁义”理解为懦弱、忍让、退让，把“自强不息”理解为个人奋斗、战胜困难。其实，仁义和自强不息，指的都是“生生不息”。自强不息是阳，厚德载物是阴。阳为天，阴为地。天为万物滋始，地为万物滋生。天地生出万物，阴阳便为仁义，故古人君子不以个人奋斗为己任，而以弘扬仁义为己任。孔子讲仁，只是一般地提出仁为“爱人”，“己所不欲，勿施于人”，尚未上升到宇宙论的高度，从《易传》开始，儒家在这方面有了大的进步。

明道说：“仁者以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至？若不有诸己，自不与己相干。如手足不仁，气已不贯，皆不属己。故博施济众，乃圣人之功用。”（“语录”）又说：“天地之大德曰生。……生之谓性。万物之生意最可观，此元者善之长也。斯所谓仁也。人与天地一物也，而人特小之，何耶？”

戴震也讲到仁义礼为自然之根据，认为仁就是生生不息，说：“仁者，生生之德也。‘民之质矣，日用饮食’，无非人道，

所以生生者，一人遂其生，推之而与天下共遂其生，仁也。”又说：“自人道溯之天道，自人之德性溯之天德，则气化流行，生生不息，仁也。由其生生有自然之条理。”（《孟子字义疏证》）

八字易象给我们提供了具体的有主体和客体共同参与的生生不息的模型。那就是在日主和其他要素之间，在主体与客体之间，在各种物质形态之间，接续相生，内部形成一个完整的循环流通的渠道。这样的系统是最稳固的，最能够保持有序化的运转的。

也许，“生生不息”就是这种超循环？不管是不是一种巧合，我们在这里看到了古老的术数与当代最新科学之间的共同点。这正应了辩证法的那句话：“两极相通。”

生生不息是《周易》的精神，是八字易象的最高境界，是自然界的规律，我认为它也应当是人类处理自己与自然和社会的关系的准则，是人的最高理想所在。

第二节 实现人与自然的生生不息

人与自然构成系统，这个系统正处在十字路口上。

近年来，生态危机、环境污染的问题日益严重，从1998年的长江洪水，到2000年肆虐中国大地的沙尘暴，人们十分清晰地听到了生态环境发出的令人惊心动魄的警报声。

对人与自然关系的反思，是哲学界的一大热门话题。任何一个新的、自认为是面对现实问题的哲学思想，都不能不回答关于人与自然的关系问题。

目前，关于人与自然关系的一个基本的观点是，生态危机的出现，源于人在处理与自然的关系时，只顾向自然索取，对自然过度开发，竭泽而渔。在人对自然的关系中，只看到了人对自然的主体性，忽略了人在自然面前的受动性和依赖性，而对主体性

滥加发挥。因此，在人与自然的关系上，人应当抛弃“人类中心主义”，与自然和睦相处，人与自然是鱼水关系、朋友关系而不是主奴关系，等等。

我认为，这些观点总的说来都没有错，节制人对自然资源的掠夺，也是当务之急。但是从理论上来说，它们仍然属于“两极对立、非此即彼”的矛盾思维方式，而非系统思维方式。在人与自然这两方面，或者强调人，或者强调自然。现在，“可持续发展”已经被作为实现现代化的战略部署和基本国策。但我以为，如果可持续发展仅仅意味着用减少向自然索取的方法来维持发展，那么从长远看来也是不现实的。

要从根本上解决人与自然的矛盾，重建人与自然的全面和谐关系，首先要确立人与自然的系统思维。是要把人—社会—自然真正看作一个自我循环、生生不息的巨型系统，从而实现天地人的共同进化。在这点上，八字易象的系统思想对我们亦是有启发的。

人与自然的关系是一种系统关系。这种系统关系已经和正在经历三个阶段：一、人作为自然生态系统的组成部分的阶段。这是远古的阶段。二、人从自然生态系统中分离出来，建立自己的人工自然系统。并以此来作为自己生存的基础，从而与天然自然系统发生矛盾以至对抗的阶段。这是从农业社会开始直到今天我们所经历的阶段。三、人类把人工自然系统与天然自然系统重新合为一体，组成一个以人中心，具有自我循环和生生不息的功能的系统，从而再次使人返回自然系统，这是尚未到来的阶段，也是我们应该努力的方向。

一、属人物质系统和天然物质系统的对立

人与自然的矛盾对抗关系，实质上是属人物质系统与天然物质系统之间的矛盾对抗关系。

自然界，在哲学中通常被从与人的关系的角度分为两种，一种是经过人工改造的自然，即“人工自然”（也叫做人化自然）；另一种是未经人工改造的自然，即“天然自然”。自然辩证法教科书说：“天然自然是指人类尚未认识到的那部分自然和人类观测所及的那部分自然。……人工自然是人类实践手段所及从而变革了的那部分自然界。从目前看，主要是指：（1）受人类实践活动直接影响的那部分自然界（主要是生态环境）；（2）人利用自然界的材料所创造的人工自然物（如各种新材料、新工具、人工建筑乃至可以模拟思维功能的人工智能机，等等）。人工自然可以看成是人类与自然所构成的调控系统。”^① 不过我以为，如果以系统来分，从系统的目的、特定功能的角度，还可以把自然界的物质分为两种，一种叫“属人物质系统”，除了属人物质系统以外的自然界都叫做“天然物质系统”。

属人物质系统产生和运行的基础是生产劳动，它的范围包括所有人造的生产和生活系统。如工业、农业、城市等等（乡村由于分散，一般并不构成与自然相对立的系统，但如果大的乡村连绵出现，也构成属人的物质系统）。前苏联学者曾在地球上划分出“智力圈”，这个概念跟“属人物质系统”有点类似。属人物质系统和天然物质系统之间的关系是对立统一的关系：首先，它们是互相区别的。属人物质系统是为了人类的目的服务的，是由人工组合、制造的系统。它的运行是服从于、服务于人的需要的。而天然物质系统是按照自然规律运行的。其次，它们也是互相联系的。属人物质系统是在天然物质系统的范围内建立的，是受天然物质系统的支配和制约的。天然物质系统反过来又是受属人物质系统影响的。

^① 国家教委社会科学研究与艺术教育司编：《自然辩证法概论》，高等教育出版社1991年版，第93页。

属人物质系统并不是一下子形成的。它也有个从无到有，从简单到复杂的发展过程。特定的动物总是被纳入特定的生态系统中，它成为该系统的一员，参与该系统的生态平衡运动，鱼类是河流湖泊海洋系统的一员，鸟类猴子是森林系统的一员，狮子斑马是非洲草原系统的一员……人类的祖先也有过与其他动物一样属于某个特定的生态系统的年代。但是，由于地球环境的变化，人类祖先——南方古猿脱离了原先生存的生态系统，被“逐出家门”，从此人就不再属于任何特定的生态系统。人“无家可归”，独立于任何一个陆地海洋上特定的生态系统。

人类没有固定的天敌，人类也没有固定的捕食对象。但人又是实实在在地双足立在大地上，呼吸着自然的空气、从自然界获取维持自己生命的养料的动物。人没有固定的天敌，但几乎任何一种动物都有可能伤害人类。人没有固定的捕食对象，但几乎地球上所有有生命的东西都可以成为人类的食物。人高明于动物的地方就在于，人可以从森林海洋草原等任何一个生态系统中获取生活资料，人可以打破任何一个生态系统的平衡，同时又不受这个系统破坏的致命影响。人以自己的劳动获得了对任何一个单独的生态系统的独立性，这是因为人有自己的“属人物质系统”。

在早年渔猎社会、农业社会里，尚不存在“属人物质系统”，只存在“属人物质”。人们用自己的劳动在自然界建立起星星点点的“人工自然”，以维持自己的生存，抵抗自然对自己的侵害。只有当大规模的工业生产出现以后，高速公路、铁路把各个城市联系在一起，通讯和运输网络把人类社会的生产、加工、消费等等变成一个巨大的有机系统，这个时候才出现了“属人物质系统”。

自然生态系统是一个设计得十分精巧的系统。生态系统有四个基本的组成部分，即生产者、消费者、分解者（或称还原者）和非生物环境。它自身是一个物质循环和能量流动的系

统。在这个系统中，物质既不会减少，也不会增加，而是永远处在生生不息的循环之中。这就是生态系统的运行。这个运行过程缺少了任何一种生物，都会打断整个生态系统链条，许多这样的生态系统结合在一起，又构成自然界巨大的总的生态系统。在这个系统中，各系统之间同样存在如同它们内部那样的互相联系、互相依赖、互相转化的关系。例如，森林系统维持了水土，也就维护了湖泊河流系统的运转，湖泊河流系统调节水量的储存，调节气候，反过来又维持了森林、草原系统的运行。这就是生生不息。

自然本身已经是一个十分完美的系统，增之一点则肥，减之一点则瘦，各个环节，既不多也不少，都服从系统的规律在运行。然而，这时忽然来了一个人类，从生态系统中生拉硬拽出自然物质，建立了这么一个“属人物质系统”，地球上出现了这么一个奇怪的系统，它的构成要素全部都是自然存在物，但不是按自然系统规律组成的，也不是按自然系统规律运行的，但却又以自然系统为其运行的基础，它不按自然规律运行却又要纳入自然系统的运行之中。属人物质系统的能量和物质的运行，其来源都是自然界，所产生的废料、废气、废水都排放到自然界，由自然系统自身的运行来消化，这就打乱了自然界的物质循环。

二、属人物质系统与天然物质系统的矛盾及其解决

属人物质系统与天然物质系统必然要发生矛盾冲突，冲突的根本原因在于属人物质系统不是按自然规律在运行，不是整个自然系统的有机组成部分，却又要纳入天然物质系统的运行之中。如果属人物质系统数量少，还不至于对自然生态造成大的影响，如果属人物质系统数量多，超过了天然物质系统所能承受的限度，矛盾冲突就不可避免地发生了。不幸的是，人类社会目前所

面临的情况正是如此。

因此，所谓人与自然的矛盾，并不是人的自身与自然直接发生矛盾，实际上是属人物质系统与天然物质系统之间的矛盾，这个矛盾如果解决不好，会给人类自身带来致命的影响。

1. 属人物质系统从自然界的过度索取和向自然界的无限制排放，将会导致自然生态系统运行的中断以至于崩溃，关于这方面，地球生态恶化、资源枯竭已经提供了太多的例子，就无须多说了。

2. 属人物质系统的扩大，与自然界天然物质系统关系的加深，潜伏着属人物质系统自身的危机，这一点注意到的人尚不多。

人以生产劳动创造了属人物质，从而摆脱了作为动物对特定的自然生态系统的依赖性，使自己成为万物之灵，这是人优越于动物的地方。但是人们往往忽略了，在人类摆脱对特定的自然生态系统的依赖的同时，人却反过来产生了对整体自然系统的依赖性，这又是人不及动物的地方了。

动物生存的范围极其有限，它所依赖生态系统是特定的。反过来，这个生态系统以外的自然界的变化对它的影响也就极其有限。比如，南极的企鹅难道会在乎非洲热带草原降雨量的变化吗？海洋生物会在乎太阳黑子活动的加强，或者非洲的斑马会在乎长江的洪水和北京的沙尘暴吗？但人类都很在乎。表面上看起来，人以自己的生产劳动摆脱了动物对自然界的依赖性，实际上，由于生产劳动所造成的属人物质，人比动物更深、更广地依赖自然界。

我们以人类制造和使用石斧为例。如果人类只是像其他动物一样，在猎取野兽时用四肢搏斗，用牙齿撕咬，人类的生存与石头便全无关系。也就是说人类不依赖于石头。一旦人类发现用石头制成石斧可以使人类更有效地获取食物，赢得生存，则人类就再也不能离开石斧的帮助。同时，制造石斧对石头的质地、形状

均有一定要求，可以想见，古代人类在选择居住地的时候，必然很注意自己的居住地周围是否有具备制造石斧条件的石头。这样，石头便成为人类所依赖的自然界。

制造工具扩大了人类捕食、生产的范围，提高了人类食物的产量和质量，满足了人类原先在纯自然的条件下是不可能满足的需要。但是，被满足的需要立刻又引起新的需要。人们一旦尝到过丰富多彩、质量上乘的食物，人们就再也不能退回到半饥半饱、品种单一的状态中去。这就是所谓“人在改造自然的同时，也改造自身”。所以，看起来人类制造工具使得人类食物来源多样化，而避免了依赖单一食物的其他动物常常出现的食物匮乏状态，但实际上，由于食物的多样化本身已经成为人的一种需要，人类反而比没有制造工具的时候更容易出现食物匮乏的状态。未经加工的食物、未经烧煮的食物、有病虫害的食物、变质的食物……对动物（这里指处在野生状态的动物，不包括人工饲养的动物）来说都没有什么问题，但对人类来说都是难以入口的。人类要满足食欲，不但依赖食物本身，而且依赖食物的加工手段。光有前者而没有后者，仍然要造成饥荒。吃一顿饭，对人类来说，要涉及餐具、炊具、燃料、火种、调味品……缺一不可。而这些无一不来自自然。这就是说，同样是满足食欲以维持生存，动物只依赖食物本身，而人类除了依赖食物以外，还要依赖食物以外的东西。

所以说，属人物质的出现是扩大了人对自然的依赖性。它使人类摆脱了对个别自然物的依赖，却造成了人对众多自然物的依赖。正如马克思所说：“人（和动物一样）赖无机自然界来生活，而人较之动物越是万能，那么，人赖以生活的那个无机自然界的范围也越加广阔。”^①

^① 《1844年经济学—哲学手稿》，刘丕坤译，人民出版社1979年版，第49页。

草原系统、森林系统、沙漠系统、湖泊河流系统、海洋系统等等所有这些生态系统中任何一个被破坏，都会给人类带来灾难性的后果。从更广的范围说，不仅生物圈内的生态系统为人类所依赖，所丝毫不可破坏，而且岩石圈、大气圈，甚至同温层、电离层这些对动物来说是毫不相干的系统，对人类来说也是生死攸关，也是人类所依赖的自然界。例如，地震、山崩、海啸带来的是人类的灾难而非动物的灾难。岩石圈中的矿藏资源是否丰富，对人类是十分重要的，但动物对此则毫无兴趣。大气环流紊乱造成的厄尔尼诺现象，迄今为止尚未听说对何种动物带来重大不利影响，但它已经严重影响了人类生活。海平面的上升，南极冰山的融化，大气的温室效应，地球上动植物的减少，草原沙漠化、森林面积的缩小……这些生态系统中的任何问题都使人类心惊肉跳，太阳黑子的增高、彗星轨道的变化都会对人类的生存造成威胁。而对动物们来说，则只有其中一两项影响到它们实际生存范围的变化才会威胁它们的生存。

人对自然的需要是多方面的，人对自然的依赖也是多方面的。人不仅依赖自然界提供物质生活资料，也依赖自然界提供精神生活资料。马克思说，自然界“部分地作为自然科学的对象，部分地作为艺术的对象，都是人的意识的一部分，都是人的精神的无机自然界，是人为了能够宴乐和消化而必须事先准备好的精神食粮”。^① 自然存在物即使不构成人的肉体需要的对象，却成为人的审美活动的依赖对象。这也构成人对自然的全面依赖。

三、科学技术与两个系统之间的矛盾关系

科学技术越是进步，生产力越是发展，人对自然界的依赖性就越大，科学技术不是减少而是增加了人对自然的依赖。不是

^① 《1844年经济学—哲学手稿》，刘丕坤译，人民出版社1979年版，第49页。

减少了而是增加了自然对人的限制。

假如没有钻探技术，人类不会依赖自然界的矿藏资源；假如没有使用火，人类不会依赖自然界的燃料；假如没有无线电技术，人类不会依赖自然界电离层和太阳黑子的稳定；……依赖的同时就是限制，说人类依赖于某项事物，意思就是人类的生存状况受到该项事物存在状态的限制。动物直接地受它所归属的生态系统的限制，人类不属于某个特定的生态系统，人依靠自己的力量摆脱了特定的生态系统的限制，但这样做的结果是人类直接地受所有的生态系统的限制，直接地受整个自然界的限制，不仅受所有生态系统的限制，而且受生态系统以外的系统的限制。人类的这种范围广大、程度很深的限制，是人类科学技术的发展造成的。人类希望依靠科学技术来摆脱原有的自然限制，但人类在摆脱原有限制的同时，又给自己加上了新的、范围更大的限制。诚然，科学技术与生产力使人类能够改造自然、利用自然规律为自己的目的服务，从而获得人类在自然面前的自主性、独立性、主动性。但这种自主性、独立性、主动性只是局部的、短期的，所获得的依赖性、限制性却是全局的、长期的。

例如，人类为了摆脱两条腿的自然限制而发明了汽车，但人类在摆脱两条腿的自然限制的同时，受到了修建公路所需要的自然地质条件的限制、制造汽车的自然材料的限制、驱动汽车的燃料限制，以及驾驶汽车所需要的人本身的自然条件的限制。这些限制比起单纯走路所受的限制，范围要大得多。其中每一种限制都可以使人寸步难行。随着科学技术的发展，人类又发明了飞机，以摆脱地面条件对汽车的限制。但飞机只在部分程度上摆脱了地面条件的限制（飞机虽可以不用地面的道路，却不能不用地面的机场），却又加上一个自然气候的依赖以及对电离层的稳定性的依赖，同时，飞机对材料和燃料的要求远较汽车为高，这就又加深了对生产材料和燃料的自然界的依赖。原有的依赖和限

制没有完全摆脱，反而又加上新的依赖和限制。类似的情况是屡见不鲜的。

目前，我们采取的做法是，以科学技术的进步，扩大属人物质系统的范围，把更多的纯粹自然纳入属人物质系统的范围。这样做，从短期和局部来看，它解决了矛盾，但从长远和全局来看，毋宁说，不但没有解决这个矛盾，反而把人与自然的矛盾扩大到了更大的范围、更深的层次。比如，人工培育的高产农作物需要更多的水，人们以实施人工降雨来解决这个矛盾，但人工降雨又打乱了大气环流，结果，在实施人工降雨之前，人与气候的矛盾还只限于局部干旱地区，在人工降雨之后，人与气候的矛盾扩大到了整个大气环流。假如有一天，人类的科学技术能够控制整个大气环流，那么必然带来的结果就是人与自然的矛盾扩大到了大气环流以外的范围。假如有一天，人类能够控制整个地球。那么人类将把自己与自然的矛盾扩大到整个太阳系、银河系。因为人是自然的存在物，人不可能超出自然规律，在自然范围以外改变自然，人也不可能改变自然界的总体规律，如果做到了这一点，人也就不是人了。

人类对自然界的改造，一方面增加了人对自然的依赖性和自然对人的限制性，同时也使得人的生存基础变得越来越薄弱，越来越容易受到损害。

人不断地以扩大人与自然对立矛盾的方法来解决自己与自然的矛盾，从根本上来说，这无异于饮鸩止渴。它使人类越来越依赖自然界，依赖自然界的各种存在物，依赖自然系统的平衡与稳定，这就使得人类的生存基础变得越来越脆弱，越来越容易受到伤害。原因是：

首先，自然界自身会失去平衡。越是大范围的自然界越是不容易保持平衡与稳定。许多大的自然界的失衡，如地震、火山等自然灾害，从局部地区看，也许几百年、几千年也碰不上一次，

但从大的自然范围来看，则是经常发生的。如果没有人类和属人物质系统，这种失衡只是自然系统内部的问题，自然界依靠它自身的运行规律可以解决它，但有了人类和属人物质系统，情况就不一样了。因为属人物质系统是依靠自然界的规律来维持自身运行的。它与天然物质系统有一个矛盾，矛盾双方的平衡是十分微妙的，平衡基础是十分脆弱的。一旦自然界的运行逸出轨道，失去平衡，首先危及的就是属人物质系统。如果属人物质系统的范围比较小，与它相对应的自然界范围也就比较小，小范围的自然界发生严重失衡的可能性也小。属人物质系统的范围越大，所涉及的自然界也越大，越是大的自然界发生严重失衡的可能性也就越大，它就越有可能在某个环节上破坏双方本来就十分脆弱的平衡关系，引起严重的连锁反应，危及人类的生存。人们常常有一种感觉，动物不像人这么脆弱，不像人这么容易受到伤害。那是因为动物没有什么“属人物质系统”。地震造成人的伤亡，那是因为人住在高楼大厦里；恶劣气候造成人的伤亡，那是因为人乘着飞机轮船在旅行；人比动物更容易患各种致命的疾病，那是因为精致的食物和化学药物已经损害了人的机体和免疫功能……当自然界失去平衡的时候，对人类造成最大伤害的，往往还不是自然本身，而是那些人类自己制造的用以使人们生活得更好的东西——属人物质系统。

其次，是人类自身的行为。属人物质系统的范围越大，操纵越是复杂，驾驭越是困难，这就蕴藏着这样的危险：人类在操作中出现任何一点问题（特别是与那些人类尚未了解的自然规律发生冲突，而这样的规律是永远存在的）都会破坏属人物质系统与纯粹自然的平衡关系，同样导致严重后果。比如，一次不成功的地质勘探可能破坏岩层结构，释放出板块中积聚的能量，导致地震，地震将破坏当地的工业、信息系统，导致整个信息通讯系统的瘫痪，电脑给出错误的指令，引起受电脑控制的经济活

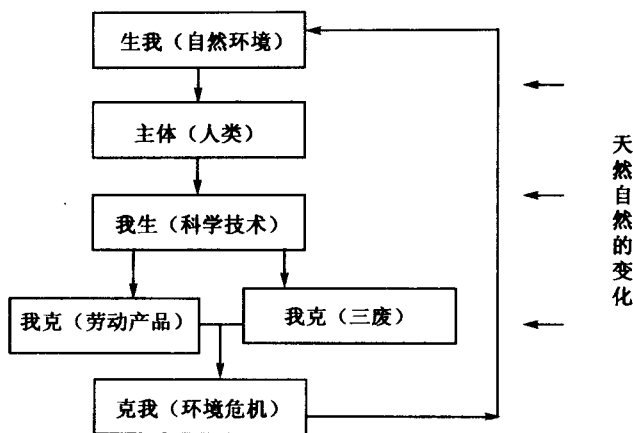
动一片混乱。

四、用科学技术使两个物质系统之间实现生生不息的循环

目前，在人与自然关系问题上的观点基本上可以概括为两类，一类是“乐观派”，一类是“悲观派”。不管是乐观派还是悲观派，着眼点都是在人类能否在向自然索取和保护自然两者之间保持平衡上。但笔者以为，解决人与自然的矛盾，关键在于人能否把围绕自己建立的属人物质系统纳入整个自然界生生不息的循环系统中。前面说过，企图用减少向自然索取来保护自然是一件几乎不可能的事。但人类向自然界的索取，应当遵循自然的规律，向自然界的排放，也应当遵循自然的规律。人化自然应该达到属人的目的性与属自然的规律性二者完全一致。人不可能倒退回动物状态，不可能把自己变成像动物一样只属于特定的生态系统，给自己设立一个天敌，诸如此类。人类永远属于整个自然界。但要真正做到这一点，人类就必须真正参与到大自然生生不息的循环中去。

现在，在实践中，人类社会已经开始了这方面的探索。例如，联合国在中国搞的“生态示范村”、美国科学家搞的“生物圈2号”工程，等等。但还需要在理论上进一步确认。在这方面，八字易象可以给我们提供一点意义。

如果以八字易象作为人与自然关系的模型，那么，它表现出人与自然有“生我、克我、我克、我生”四种关系。人依赖于自然界，这是“生我”；科学技术是“我生”；人改造自然，人的改造活动产生劳动产品和废料、废水、废气，这是“我克”；这个活动的结果会造成环境和生态危机，也要伤害人，这是“克我”。最重要的，就是要在四种关系中实现循环。在八字易象当中，这一切是一目了然的。这里关键是要把“我生”造成的环境污染和生态危机变成能够重新“生我”的自然环境，



属人物质系统与自然界生生不息关系模型

也就是在“我生”和“克我”、“生我”之间实现循环。这样就能够实现从我生—克我—生我的人与自然生生不息的循环之中。

这样的模型也解决了在人与自然关系问题中关于“人类中心主义”的争议。有人提出人与自然界的平衡关系遭到破坏，是因为人有一种“人类中心主义”的思想，在人与自然关系问题上，一切以人的需要，人的价值为转移，要保护自然，就要改变这种观点。但也有人认为，人考虑问题，只能从人的需要、人的价值出发，就连我们今天呼吁保护自然，爱护自然，也是从人的需要和价值出发的。因此，问题并不在于废除“人类中心主义”，而在于如何正确地理解它。两种观点各执一词。但如果使用八字的模型，两者的关系便得到了完美的统一。日主从系统本身的运行来说，是系统中的一个要素，从系统中的要素的价值关系来说，日主又是价值关系的核心，其他要素和系统的运行，都是根据维护日主与系统平衡关系的需要来确定的。而最后的目的，仍在于实现系统的生生不息的运转。

人与自然的关系将经历一个肯定—否定—否定之否定的发展过程。人与自然生态系统融为一体的早期阶段是肯定阶段，人以属人物质系统与自然发生矛盾是否定阶段，人把属人物质系统返回天然物质系统，应该就是第三个阶段否定之否定阶段。人类将向自己的起点回归，但这是一种更高层次的回归，是螺旋形的上升。这就是新的“天人合一”。国内有一些著名学者一再呼吁以东方“天人合一”的思维方式来代替西方的“天人对立”，我的理解，应当就是这个意思。它不是主客不分，也不是人被动地服从自然界，而是人主动地回归自然。

第三节 实现人类社会系统的生生不息

人类社会是一个系统，是一个具有自稳、自组织功能的系统，这应当是没有什么疑问的了。全球化的浪潮正在席卷几乎是所有的国家，全世界正在形成一个系统。但需要指出的是，人类社会大系统也同样是一个生生不息的过程。只有在这样的思想方法指导下，人类社会才能存在下去，发展起来。这一点尚未得到共识。故在这里特别提出。

一、人类社会正在走向高度系统化

孙中山先生讲，世界潮流，浩浩荡荡，顺之者昌，逆之者亡。当今的世界潮流是什么？就是系统化。“经济全球化”也好，“地球村”也好，其实质就是世界正在走向高度系统化。拉兹洛说：“当今世界比过去任何时候都更加紧密联系，在此之前，对许多人而言，中国是一个独立的存在，印度是另一个世界，欧洲有所不同，美国也有其独特的性质。而现在，它们都成了同一系统的一个部分，因为自然从来就是如此，生物圈也一直是一个完整的系统，只是在过去我们不像现在这样是这个系统中

如此重要的一部分或扮演如此重要的角色。我们现在认识到，我们在世界的某一个部分对自然施加作用，在世界的另一个部分就会有不同的反映，正如我们在北京或香港的金融市场采取行动，在北京、纽约和法兰克福的金融市场就会有不同的反映一样。我们生活在一个无缝的世界里。”^①

世界的这个趋势已经被许多人看到，有的学者提出“和合哲学”，有的学者提出“类哲学”。我以为，不管提倡“和合”也好，主张“类哲学”也好，首先要对世界矛盾系统进行分析。如果世界仍然停留在阶级斗争你死我活的阶段，矛盾处在对抗性当中，提倡和合有什么意思？就成了搞阶级调和了。或者被人怀疑为权宜之计。今天我们之所以有可能提倡和合，最主要的原因就是因为随着信息技术和市场经济的发展，社会系统的组织程度越来越高，系统各要素互相依赖，原先那种你死我活的对抗性矛盾逐渐淡化互相依赖性逐渐加强，这才出现了和平与发展的可能性。现在有些人还没有看到这一点，但历史将证明，那种逆历史潮流而动的“单边主义”、霸权主义，是要失败的。

判断一个系统的简单与复杂、低级与高级，以什么为标志？一般认为，系统的进化是一个从无序到有序的趋势和过程，这个过程是一个熵逐步减少的过程，它有两个标志：

1. 系统的层次增加。拉兹洛认为高级系统区别于低级系统，表现在高级系统具有更多的层次结构，它带来了更强的适应性，也带来了更多的不稳定性。换句话说，系统由低级向高级的发展，系统越来越远离平衡态，表现为系统越来越分化，具有更多的组织层次。“系统响应来自环境的输入而变得复杂”^②。至于人

① 《跨世纪的洲际对话》，人大复印资料《哲学原理》，1999年第4期

② 欧文·拉兹洛：《系统哲学引论》，第57页。

类社会，拉兹洛认为：“分化是社会系统发展的总趋势。”^① 比如说，今天人类社会系统显然要比远古原始社会更高级，其表现就是社会分工越来越细，当今社会具有比原始社会多得多的层次结构。仅以中国古代封建社会来说，一个七品知县的身上，显然已经担负了现代社会需要十几个政府部门才能负担的职能：工商、城建、税务、法院、检察院、司法局、公安、监察，等等。而且，现代社会也远较古代社会活跃。

2. 系统中各要素之间的通讯增加，产生相干性。“如果下层系统的通讯降低到零，那么整个系统的组织化水平就是零……此时，整体不具有它所有部分总和以外的特性，……但是，如果下层系统之间的通讯逐渐增强到从理论上确定的某种最大值，这时候整个系统的组织化就达到了最佳水平。系统是负熵的，而且具有它自己的非加和性的系统属性。……系统的熵越大，部分之间的通讯就越少，反之亦然。”^② 这里的“通讯”可以理解为事物内部的联系。系统越是进化，越是高级，系统各要素之间的联系就越是紧密，要素与要素之间的相干性即非线性的作用就越大。这正如当代科学和人文学科发展所造成的两种趋势：一是学科分得越来越细，所谓专家的专业范围越来越窄；另一方面则是出现了越来越多的边缘学科，学科之间的融会贯通性越来越强。

系统各个组成部分具有相互依赖性，这本是包含在系统论的主要特征整体性当中一个理所当然的观点：“系统最一般、最基本的特性就是部分或变量之间的相互依赖性。”^③ 非系统的存在物，各组成部分之间可以说根本就没有什么联系。比如一堆苹果，拿走一个对其他苹果根本就不会有什么影响。一旦各要素组成一个系统，它们就开始互相影响。越是高级系统，这种影响就

①②③ 欧文·拉兹洛：《系统哲学引论》，第130、299、121页。

越大。不仅是牵一发而动全身，而且是一损俱损，一荣俱荣。例如，机械系统是较低级的系统，一个零部件坏了，一般不大会影响其他零件的工作。而有机系统、生命系统就不是这样。较低级的生物系统，其各组成部分的互相影响又要小一些。例如有些生物在紧急关头可以自断肢体，甚至自吐内脏，仍能保持生命。生命系统越是复杂，越是高级，系统各要素之间的联系越是紧密，像人体这种高级生命系统，任何一个部位出了毛病，马上会对人体其他部位产生重大影响。

人类社会进化正具有这样的特点。“包括个人本身在内的社会系统的组织化程度越高，个人在系统内与它同伴之间的通讯就越多。”^① 目前世界发展的一个总趋势就是，各个国家和地区之间，社会和各人群共同体之间，联系越来越紧密，相关性越来越强。

早期的人类社会是处在这样的情况，社会生产力极其低下，辛勤劳动仅能维持生存。人工自然还没有形成足以与天然自然相抗衡的属人物质系统，只是一些零星分散的点。各个国家、民族和地区都处在一种画地为牢、相对封闭的状态，互相之间只有极有限的商业贸易和文化交往，各个地区基本上是自给自足的。一个国家或地区能从损害其他国家和地区的行为中得到好处，获得利益。因此，国与国之间，民族与民族之间，战乱仍频；社会上的人群也分裂为两大基本对抗阶级，其中一个阶级的富足与文明，是以另一个阶级的贫穷与愚昧为代价的。社会上的一部分人也能从损害另一部分人的行为中增加自身利益。这样的社会，从系统论的观点看，它还是一个简单的、低级的系统。它只相当于物理系统，简单物理系统的特点是它的运转可以用力学的原理来解释。于是我们看到，在这样的社会里，剥削与被剥削、压迫与

^① 欧文·拉兹洛：《系统哲学引论》，第299页。

反抗成为社会的主旋律。以一方消灭、打倒另一方为标志的革命与战争成为社会进步的直接动力。

二、系统化使和平与发展成为当代主题

今天的人类社会是一个与以往的社会截然不同的社会。

以往人们总是用阶级和革命来概括时代特征。邓小平提出，当今世界处在和平与发展的年代。这个论断，得到了一致的赞同。但为什么当今时代会成为和平与发展的年代？是由于人们忽然厌倦了无休止的争斗？是由于人们提高了道德水准，奉行“己所不欲，勿施于人”？还是由于人们已经被原子武器的威力吓怕了？都不是。是由于科学技术的飞速发展，属人物质系统越来越强大，世界经济的全球化进一步加快，信息技术、互联网、经济全球化带动了其他方面的一体化，国际资本在全球的快速流动，跨国公司的出现，生产国际化，等等。全世界的人类社会正在迅速成为一个高度有序化的有机系统。各个国家、地区、民族的利益，社会各人群共同体的利益，因此正越来越紧密地联系在一起，一损俱损，一荣俱荣。人们发现，在这样的情况下，彼此再继续对抗、斗争对谁都没有好处，世界这才进入了和平与发展的年代。

各国各地区之间是如此，一个社会内部也是如此。

在人类社会处于简单低级系统的年代，不仅国与国之间很少交往联系，即使是一个国家内部，各地区之间，也很少交往联系。古代社会里，首都发生政变，对其他地区影响不大，对内地偏远地区则几乎没有什么影响。辛亥革命、五四运动这些改写了中国历史的事件，在当时的中国广大内陆地区几乎没有什么影响痕迹。毛泽东在《论持久战》中曾说过，中国社会较为落后，在战争中，假使日本切断了中国大都市（比如说上海）跟中国内地的联系，其后果远不如把美国纽约与美国其他地区的联系切

断来得严重。^① 这讲的就是处在简单系统阶段的国家与发展到复杂系统的国家之间的区别。一个系统越是复杂，越是高级，其组成要素之间的互相关联、互相依赖性就越大。任何系统都是如此。现今中国各地区之间的联系互动已经远非毛泽东所说的那个时代可比。远的不说，1998年的长江洪水，牵动了多少中国人的心？世纪洪水穿过电视屏幕，直逼每个中国人的心灵。全民动员抗灾。进入新世纪，一下子来了个“非典”，其影响之大，空前未有。而在以前的年代，其他地区的人很可能根本就不知道有这回事，更遑论受什么影响。

事物都是具有两重性的，系统化也不例外。世界走向高度系统化，给人类社会带来了空前的安定与繁荣，这是系统化的正面效应。同时系统化也有负面效应，也带来的许多新的问题。

首先，在任何一个国家和地区都可以迅速地分享人类文明成果的同时，任何国家和地区的问题也会迅速地变成成为全人类的共同问题。一个国家的局部性问题，经过系统的一系列混沌运动，会在世界上引起无法预料的后果。这方面一个突出的例子就是艾滋病。

艾滋病起源于非洲丛林中的黑猩猩，20世纪80年代通过偶然的机会被人类感染。如果在遥远的古代，艾滋病至今可能不过是非洲一个部落里的问题。但今天，只经过几年的时间，艾滋病已经到了令全世界“谈爱色变”的地步。

一个国家的问题会演变为世界问题，同时，任何一个国家也不得不面对全人类的问题：生态危机、环境污染、资源匮乏、气候异常、国际犯罪、毒品、走私、恐怖活动……

当今世界，任何一个国家国内的重大问题都不仅仅由国内的因素造成，都与国际上的各种因素有不可分割的联系。没有国际

^① 《毛泽东选集》第2卷，第444页。

间的合作，没有其他国家的帮助与支持，一个国家很难单独解决自己的国内问题。各种国际组织、国际合作在解决地区性问题、局部问题中所起的作用越来越大，这就是经济全球化带来的政治全球化。对此，我们必须有清醒的认识。

系统的整体性可以使各要素发挥出“一加一大于二”的力量，但一旦系统的结构或某个要素出了问题，它对系统的破坏，也会出现一加一大于二的后果，而且，越是组织化程度高的复杂系统，这种情况越是严重。比如人类社会的家庭，系统化程度是比较高的。家庭成员出了问题，对整个家庭、对其他家庭成员的打击，就相当大。在一个公司里，一些人能从其他人的倒霉中得到好处，但是在家庭里，很少有什么成员能从其他家庭成员的失败中得到什么好处。这只是因为家庭系统的组织化程度远较公司系统为高。一旦形成了这样的系统，它自身就有一种稳定性，各要素之间互相依赖，互助互利，共同抗衡外来压力。而其中任何一全要素通过损害其他要素来增进自身利益的可能性就越小。现在，社会上各种人往往形成一个特定的“圈子”，这种圈子，也是一个系统，许多人做事，愿意跟“圈子里”的人做，圈子外面的人很难插进去，就是因为圈子里的人的关系不再是单一的线性关系，而是通过各种交往，形成了非线性关系，也就形成了一个组织化程度较高的系统。中国儒家文化提倡以孝治天下，把君臣关系与父子关系并列，把家庭关系模式推广到社会国家，也就是希望能把家庭系统的“凝聚力”带向社会，使社会也形成像家庭那样稳定的系统。当代社会，这种做法被应用到经济和企业当中，形成所谓“家族企业模式”，把企业变成一个大家庭，日本、韩国等东亚国家应用这种儒家文化模式，在经济发展中取得巨大成功。

但是，一旦“圈子里”人出了问题，马上会连累其他人，导致整个圈子的崩溃。家族型的企业一旦出了问题，就会导致接

二连三的问题，这也已经为 1998 年亚洲金融危机中一些国家企业失败的事实所证明。这就是高度系统化所具有的两重性。

三、实现社会系统的生生不息

消灭剥削，消灭压迫，建立一个人人平等、自由的美好社会，这是人类自私有制社会产生以来就有的梦想。从《礼记》之“天下为公”的大同社会，基督教的“千年王国”，到太平天国，一直到《国际歌》，表现形式有所不同，但思想实质是一样的。马克思主义的科学共产主义，就在于指出了通向这个理想世界的道路。那就是科学技术的进步，生产力的发展和生产关系的变革。今天，正是这种进步，改变了我们对世界的看法。

传统意义上的自己“过得更好”，就是把人家踩在脚底下，今天有些人也是这样理解的。比如，要成为“成功人士”，已经是几乎所有人的愿望，但什么才是成功呢？传统对成功的理解，就是战胜所有对手，连《中国少年先锋队队歌》都这样唱：“要把敌人，消灭干净，向着胜利，勇敢前进。”我们的孩子从小就被灌输了这样一种观念。“胜利”，就是消灭所有的敌人或者使所有的敌人都匍匐在自己脚下。这是一种从有阶级以来就存在的成功观。

于是，要“全面专政”，要“继续革命”。

于是，老板拼命想要从工人身上榨出最后一滴油，商人拼命想要从顾客身上剥下最后一张皮。

所以，尔虞我诈，勾心斗角，你死我活就是不可避免的了。

今天，经过多少年的流血斗争，付出了多少痛苦的代价，我们终于知道，我们不可能消灭社会的一切丑恶现象，例如剥削压迫、贪污腐败等等，我们也不可能完全实现人人平等、自由的“均贫富”的理想。至少在看得见的将来不可能。也许，就目前来看，我们需要的是，这些丑恶现象在整个系统的所能容忍

的范围之内，成为系统的组成要素，并参与系统的运转。这就是成功，当代系统思维所理解的成功，是系统的成功，不是要素的成功。所有的要素（包括社会顶端阶层和个人）都要参与系统的循环，例如通过遗产税、高额累进税等形式，把最顶端阶层的利益重新分配到最低阶层。在一个社会中，一个集体中，实现生生不息的循环，个人（阶层）成为这个系统的一个要素，成为这个循环的一个链条，并且促进这个系统向更高的自组织迈进。

应该说，这已经不仅仅是理论或者良好的愿望，在理论之前已经有实践了。我们看到：

在石油危机的年代，资本主义国家企业面临倒闭、裁员，企业的工人不是通过与资本家斗争来保护自身利益，而是主动提出下岗待业，减少工资，与企业共渡难关。

在亚洲金融危机中，一些国家的群众自愿捐献金银首饰和外汇，保卫国家的金融市场。

同样是在这场危机中，那种隔岸观火的态度受到世界的同声谴责，社会主义的中国挺身而出，成为挽救金融危机的中流砥柱。

当今社会，竞争压力加剧，导致抑郁症、心血管疾病、癌症的发病率上升。这种竞争压力，源于人人都想压倒对手，压倒他人以实现自己的理想。如果不是一味压倒对方，而是与对手互相学习、共同促进、共同提高，何来压力呢？比如参加体育运动会，不以拿冠军为目的，而是以促进人类“更快、更高、更强”为目的，果能如此，胜又何喜，败又何忧？

现在，越来越多的人已经认识到这一点，而且开始实践这一点。比如，据报道，过去公司奉行的是“屋顶理论”，老板为职工提供一个遮风避雨的屋子，但职工也不能超出“屋顶”，跟老板说话的声音不能太大。但现在一些人提出“土壤理论”，公司是为职工提供成长的土壤；而现在的商人也奉行这样的原则，想

要自己赚钱，先让顾客赚钱。系统各要素之间相互依赖、相互促进已是不争的事实，生生不息是人类社会生存和发展的唯一途径。现在的问题是要从理论上自觉地来认识它。从哲学的层次来认识它。把它作为事物运动发展的规律。

结束语：从后现代返回自然

如果把本书比作一个隧洞，那么，进口是中国古代唐朝，出口已经是 21 世纪的后现代哲学了。

人类的哲学（philosophy）走过了几千年漫长的路程。什么是哲学？按照黑格尔的说法，哲学是反思，即对思想的思想。从亚里士多德以后，西方哲学就是这样，只是不停地思想思想自身，但是，如果只是仅限于以思维自身来考察现实，最后的结果就只能是否定思维，“什么都不能说”。所以，后现代主义剩下的唯一功能就是不停地批判，否定它以前的思想。号称最高智慧的哲学，现在不过是只会像祥林嫂一样反复地说：“我真傻，真的，我不知道……”

与此同时，世界和人类却面对空前严重的问题，环境危机、精神空虚、价值失落、道德沦丧……但现代哲学不能面对人类社会的这些重大问题，更不能对这些问题提出什么指导性的意见，而只会进行无休止的“对话”。所以，西方哲学到今天，真可以说是穷途末路了。

我不否认后现代哲学在批判方面的积极意义，主要是在否认语言霸权，主张公平性、异质性方面有它的积极意义。但是，人不能总靠批判过日子，总还得面向未来。哲学需要批判，但批判的目的是建设。人类更需要建设。尤其是目前，当人类面临一系列严重问题时，人类更需要哲学拿出建设性、指导性的意见来。哲学也需要以这个来摆脱目前的窘境。

在这方面，哲学唯一的出路就是返回自然。哲学的本意是“爱智慧”，什么是智慧？赫拉克利特说：“智慧就在于说出真理，并且按自然行事，听自然的话。”^① 在这方面，古代东西方哲学走的是一条路子，不管是打开中国的《周易》还是古希腊哲学著作，字里行间无不跳动着大自然生机勃勃的气息，人们与自然融为一体，直接从天地万物中汲取哲学的营养。但不知从什么时候起，人们把自己与自然隔离开来，哲学不再理睬自然了。它或者只是在自己的思维、范畴和概念中兜圈子，或者只是把自己的基础建立在科学思想上，殊不知，科学本身已经是前代哲学思想的产物，它已经是天人对立、主客分离。科学本身正需要哲学为它来指明方向。把未来的哲学建立在过去的基础之上，只能使哲学和科学沿着已经走错的道路越走越远。哲学当然不能无视科学技术的成就，但目前看起来，科学似乎更需要哲学对它发挥指导作用。

生命之树常青，理论总是灰色的。哲学要摆脱困境，唯一的出路就是重新面向自然、社会，从大自然勃勃生机和无限循环中，从民间文化中汲取营养。在这方面，中国古老的以《周易》为代表的传统哲学和文化，再一次显示出它的生命力。

有人把哲学复兴的希望寄托于中国传统的儒学，其实，儒学是“流”而非“源”。义理来自于象数。我们仍要追根究底，寻找其思想根源，以为今天的借鉴。这即是所谓的“返本开新”。还有人费尽心机要从儒学的“内圣外王”中开出今天的科学与民主。我认为，我们用不着这样做。人家已经有的东西，我们拿过来用就是。我们所需要的是，面对现实问题拿出人家没有的答案。这才是一种文化的真正价值所在。

^① 《西方哲学原著选读》上卷，北京大学哲学系编，商务印书馆1988年版，第23页。

古希腊神话中有一个英雄，名叫安泰。他的母亲是大地之神。每当他精疲力竭之时，只要往大地上一躺，马上就能重新获得力量。哲学和其他社会意识一样，也要经常地往自己“母亲”身上躺一下，吸取力量。“问渠哪得清如许，为有源头活水来。”中国古代文学有一个规律，每当文学走入低潮，陷入窘境之时，文学家们就自觉地走向民间，从民间俗文学那里汲取营养，重开一代新风。哲学属于思维顶端，是最抽象的学问，但也是社会意识，我们能不能也这样做呢？

主要参考书目

（唐）李虚中：《李虚中命书》，载洪丕谟编《中国古代十大预测奇书》。

（宋）徐子平：《渊海子平》，中州古籍出版社 1994 年版。

（明）万民英：《三命通会》，北京师范大学出版社 1993 年版。

（明）张楠：《神峰通考》，兰州大学出版社 1995 年版。

（宋）京图（明）刘基（清）任铁樵：《滴天髓》，中州古籍出版社 1994 年版。

（清）沈孝瞻（民）徐乐吾：《子平真诠（评注）》，中州古籍出版社 1994 年版。

（清）陈素庵：《命理约言》，中州古籍出版社 1994 年版。

（清）野鹤老人：《增删卜易》（改名为卜易预测学），太白文艺出版社 1994 年版。

（汉）作者不详：《黄帝内经》，西南师范大学出版社 1993 年版。

（民）袁树珊：《古代命理探源（全译本）》，北京师范大学出版社 1993 年版。

（宋）麻衣道者：《麻衣神相（评注）》，华语教学出版社 1993 年版。

洪丕谟、姜玉珍：《中国古代算命术》，上海人民出版社 1992 年版。

张明喜：《神秘的命运密码》，上海三联书店 1992 年版。

黄寿祺、张善文：《周易译注》，上海古籍出版社 1989 年版。

《马克思恩格斯选集》，人民出版社 1975 年版。

冯友兰：《三松堂学术文集》，北京大学出版社 1984 年版。

冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社 1985 年版。

张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社 1982 年版。

萧蓬父、李锦全：《中国哲学史》（上下册），人民出版社 1982 年版。

刘放桐等：《新编现代西方哲学》，人民出版社 2000 年版。

刘长林：《中国系统思维》，中国社会科学出版社 1990 年版。

[美] 成中英：《世纪之交的抉择——论中西哲学的会通与融合》，知识出版社 1993 年版。

国家教委社会科学研究与艺术教育司编：《自然辩证法概论》，高等教育出版社 1991 年版。

[美] 欧文·拉兹洛：《系统哲学引论——一种当代思想的新范式》，商务印书馆 1998 年版。